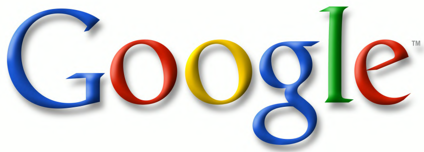
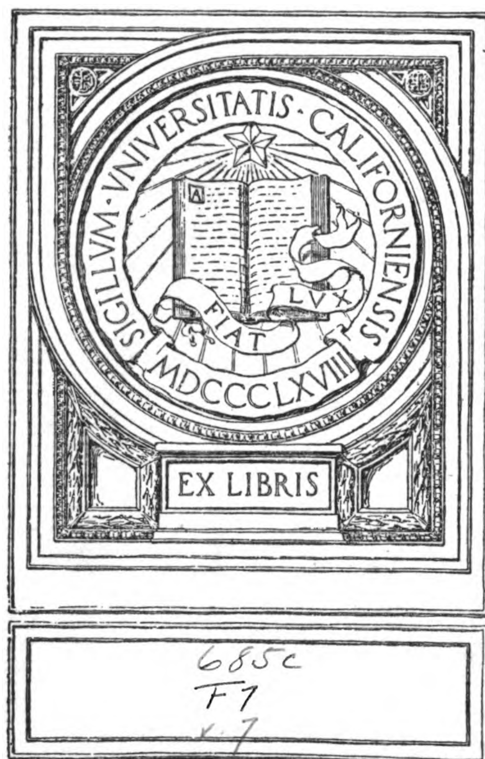



UC-NRLF
$B 405 580


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

Volume Settimo.

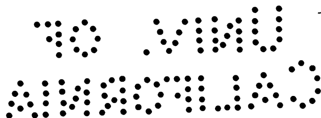
1893.

ROMA-FIRENZE-TORINO.
LIBRERIA DI ERMANNO LOESCHER

1893.

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

FIRENZE



Memorie
pubblicate nei sei precedenti volumi del Giornale,
e Pubblicazioni a parte.

GIORNALE

Vol. I. (1887). Due iscrizioni inedite del Museo Egizio di Firenze (testo in egiziano con traduzione e illustrazione). E. SCHIAPARELLI. — Il fuoco nella tradizione degli antichi Cinesi. C. PUINI. — L'origine della morte nella mitologia giapponese. C. PUINI. — Il Mitreo Transilvano. E. MAIONICA. — Un nuovo codice del Cianachia Minore. E. TEZA. — Shaṭdarçanasamuccayasûtram (testo sanscrito con introduzione). F. L. PULLÈ. — Semitismi nel libro dei Re di Firdusi. I. PIZZI. — Relations politiques et commerciales entre l'ancien Empire Romain et la Chine. WERDMUELLER VAN ELGG. — L' Ermafrodito Indiano. A. DE GUBERNATIS. — Bibliografia . . . . L. 10.

Vol. II. (1888). Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici. I. GUIDI. — Kaowang Kwanshiyin king: Abhyudtrgatarâja Avalôkitêçvara sûtra. C. PUINI. — Dalle lettere inedite di R. Lepsius ad I. Rosellini. E. TEZA. — Les principes gouvernementaux en Chine, extraits de Tchou-hi. C. DE HARLEZ. — Il Riformatore Ciaitania. A. DE GUBERNATIS. — Bibliografia . . . . L. 10.

Vol. III. (1889). Dante e l'India. A. DE GUBERNATIS. — La poesia persiana anteriore a Firdusi. I. PIZZI. — Âryâchalaguhyadhâraṇisûtra. C. PUINI. — Deux lettres étiopiennes du

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

VOLUME SETTIMO.

1893.

ROMA.
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCAD. DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. VINCENZO SALVIUCCI.

1893.

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

Consiglio Direttivo.

Comm. Prof. Fausto Lasinio, *Presidente.*
Cav. Prof. Carlo Puini, *Vicepresidente.*
Conte Prof. Francesco Lorenzo Pullè, *Segretario Generale.*
Prof. Carlo Fasola, *Segretario.*
Prof. Francesco Scerbo, *Cassiere.*

Consiglieri.

Cav. Prof. Giovanni Tortoli, *Bibliotecario.*
Conte Prof. Bruto Teloni.
Cav. Prof. Ernesto Schiaparelli.
Cav. Dr. Elio Modigliani.

Elenco dei Soci onorarii e ordinarii

Presidente onorario.

Conte Comm. Prof. ANGELO DE GUBERNATIS.

Soci onorarii italiani.

Comm. Prof. GRAZIADIO ASCOLI, Senatore del Regno.
Comm. Prof. FAUSTO LASINIO.
Comm. Prof. ANTELMO SEVERINI.
Comm. Prof. EMILIO TEZA.

Soci onorarii stranieri.

I. *Europei e Americani.*

S. E. Prof. Dr. OTTO BÖHTLINGK. Jena.
Prof. JAMES LEGGE. Oxford.
Prof. GASTON MASPERO. Parigi.
Prof. Dr. FRIEDRICH MÜLLER. Vienna.
Prof. Dr. MAX MÜLLER. Oxford.
Sir HENRY RAWLINSON. Londra.
Prof. Dr. RUDOLF ROTH. Tubinga.
Prof. Dr. FRIEDRICH SPIEGEL. Erlangen.
Prof. Dr. ALBRECHT WEBER. Berlino.
Prof. Dr. W. D. WHITNEY. New-Haven.

II. *Asiatici.*

LEONZIO ALISHAN, Mekhitarista. Venezia.
Dott. DASTUR GIAMASPGI MINOCEHERGI, Sommo Sacerdote dei Parsi. Bombay.
Prof. BHANDARKAR. Puna.
RAGENDRALALA MITRA, Presidente della Società Asiatica. Calcutta.
SUMANGALA, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. Colombo (Seilan).
RAMA DASA SENA. Berhampur (Bengala).
RAGIA SURINDRO MOHUN TAGOR. Calcutta.
AHMED VEFIK PASCIÀ. Costantinopoli.
Prof. NEGÎB BISTÂNÎ. Bairût.
HORMUZ RASSAM. Persia.

Soci ordinarii.

ANCONA (Cav. Prof. Alessandro D'). Pisa.
ANCONA (Comm. Sansone D'), Senatore. Firenze.
BARONE (Dr. Giuseppe). Napoli.
BASSET (Prof. René). Algeri.
BELLELI (Prof. Lazzaro). Corfù.
BERTAGNI (Prof. Adolfo). Livorno.
BIBLIOTECA IMPERIALE. Berlino.
BIBLIOTECA MARUCELLIANA. Firenze.
BIBLIOTECA BRAIDENSE. Milano.
BIBLIOTECA NAZIONALE. Napoli.
BIBLIOTECA IMPERIALE. Pietroburgo.
BIBLIOTECA DI STRASBURGO.
BIBLIOTECA NAZIONALE. Torino.
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA. Tubinga.
BIBLIOTECA DI S. MARCO. Venezia.
BUONAZIA (Prof. Lupo). Napoli.

Caetani (Onorato), Duca di Sermoneta. Roma.
Cannizzaro (Prof. Tommaso). Messina.
Chilovi (Cav. Desiderio), Prefetto della R. Biblioteca Nazionale Centrale. Firenze.
Collacchioni (Nobil Uomo Pietro). Firenze.
Collegio-convitto della Querce. Firenze.
Consumi (Padre Prof. Stanislao), delle Scuole Pie. Firenze.
Corsini (Principe Don Tommaso), Senatore. Firenze.
Dei (Cav. Giunio). Roma.
Donati (Prof. Girolamo). Perugia.
Fasola (Dott. Carlo). Firenze.
Fenzi (Comm. Sebastiano). Firenze.
Formichi (Avv. Carlo). Napoli.
Ghisi (Ernesto), Console d'Italia. Shanghai.
Gigliucci (Conte Mario), Ingegnere. Firenze.
Gower (Abele). Livorno.
Grancelli (Prof. Floriano). Palermo.
Guardabassi (Prof. Francesco). Perugia.
Gubernatis (Comm. Enrico De), Ministro d'Italia. Anversa.
Guidi (Cav. Prof. Ignazio). Roma.
Harlez (Mons. Prof. C. De). Lovanio.
Hyvernat (Ab. Prof.). Washington.
Jasigiàn (Prof. Stefano). Napoli.
Karolides (Prof. Paolo). Atene.
Kminek-Szedlo (Cav. Giovanni), Libero Docente d' Egittologia. Bologna.
Lagumina (Can. Prof. Bartolomeo). Palermo.
Leva (Comm. Prof. Giuseppe De). Padova.
Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). Firenze.
Loescher (Ditta Editrice). Torino.
Lumbroso (Giulio). Firenze.
Margulies (Dr. H. S.), Rabbino Maggiore. Firenze.
Merx (Prof. Dr. Adalberto). Heidelberg.
Modigliani (Cav. Dott. Elio). Firenze.
Modona (Lionello), Sottobibliotecario. Parma.
Morici (Prof. Giuseppe). Pesaro.
Nobili (Comm. Avv. Niccolò), Senatore. Firenze.

NOCENTINI (Prof. Lodovico). Direttore dell'Istituto Orientale. Napoli.
PAVOLINI (Prof. Paolo Emilio). Firenze.
PERREAU (Cav. Uff. Ab. Pietro). Parma.
PIZZI (Cav. Prof. Italo). Torino.
POLI (G. D.). Shanghai (Cina).
POZZOLINI (Gesualda). Firenze.
PUINI (Cav. Prof. Carlo). Firenze.
PULLÈ (Conte Prof. Francesco Lorenzo). Pisa.
PUNTONI (Prof. Vittorio). Bologna.
RICCI (March. Matteo), Senatore del Regno e Accademico della Crusca. Firenze.
ROSEN (Barone V. De). Pietroburgo.
ROUX (Cav. Amedeo). Allier (Francia).
SALINAS (Cav. Prof. Antonino). Palermo.
SCERBO (Prof. Francesco). Firenze.
SCHIAPARELLI (Cav. Prof. Celestino). Roma.
SCHIAPARELLI (Cav. Prof. Ernesto). Firenze.
SCHIAPARELLI (Comm. Prof. G. V.), Senatore. Milano.
SOCIN (Prof. Dr. Alberto). Lipsia.
SOMMIER (Cav. Stéphen). Firenze.
STARRABBA (Barone Raffaele). Palermo.
STEFANI (Cav. Ficani De), R. Ispettore dei Monumenti. Sciacca.
TELONI (Conte Prof. Bruto). Firenze.
TIBERII (O). Ningpo (Cina).
TIELE (Dott. Prof. C. P.). Leida.
TORRIGIANI (March. Pietro), Senatore. Firenze.
TORTOLI (Cav. Prof. Giovanni), Accademico della Crusca. Firenze.
VALENZIANI (Comm. Prof. Avv. Carlo). Roma.
VINCENTIIS (Cav. Prof. Gherardo De). Napoli.
WILHELM (Dott. Prof. Eugenio). Jena.



MEMORIE

L'EXPÉDITION DU CHÂTEAU D'OR

ET

LE COMBAT DE 'ALI CONTRE LE DRAGON

I.

La première recension de la légende du *Château d'or et du Combat de 'Ali avec le dragon* est extraite d'un manuscrit appartenant à la Bibliothèque-Musée d'Alger (n. 1103) dont j'ai donné la description dans l'introduction aux *Aventures merveilleuses de Temim ed Dâri* [1]. Ce récit ne repose naturellement sur aucun fondement historique: le Château d'or [2] relève de la même géographie fabuleuse qu'Irem aux colonnes, bâti comme lui par Cheddâd, fils de 'Âd, et la description du premier, qu'on trouvera plus loin, est visiblement imitée des récits fantastiques qui couraient sur les splendeurs du second. Bien que certains personnages historiques soient mentionnés çà et là, et 'Ali tout le premier, il est évident que ce récit appartient au même genre de

---

[1] Rome, 1891 in-8° p. 10-13. Une description incomplète de ce manuscrit a été insérée depuis dans le t. XVIII du *Catalogue général des Bibliothèques publiques de France* (Paris, 1893, in-8°, p. 427-428) où l'on ne trouve pas indiquées les publications dont les différents morceaux que renferme ce manuscrit ont été l'objet.

[2] Est-il besoin d'ajouter qu'on ne trouve aucun nom de ce genre dans le domaine des Benou Riâḥ, tel qu'ils est décrit par El Hamdâni (*Geographie der arabischen Halbinsel*, éd. Müller, Leyde, 1884-1891, 2 v. in-8° t. I, p. 154).

roman que celui de *Râs el Ghoul* [1], par exemple, où 'Ali est encore le héros d'une conquête fabuleuse du Yémen, faite sur un tyran nommé Râs el Ghoul (*Tête d'ogre*) proche parent du Dragon qui défend le Château d'or enlevé par lui aux Benou Riâḥ. On peut encore citer, dans le même genre, le roman de *Zerqoum-Châh* زرقوم شاه, dont la scène se passe dans l'Irâq, et qui parle des exploits de 'Ali contre les païens et de leur conversion à l'islamisme [2]. Je n'ai pu trouver nulle part la confirmation du renseignement qui attribue l'abjuration des B. Riâḥ à une expédition de 'Ali [3]: si l'on veut accorder quelque importance à la mention de cette tribu, on peut admettre qu'elle s'explique par la présence des Riâḥ parmi les tribus arabes qui au XI[e] siècle de notre ère, envahirent l'Ifriqyah et une partie

[1] Il existe plusieurs rédactions de cette ouvrage, intitulé فتوح اليمن المعروف براس الغول; l'une attribuée à Bedr eddin ben Hichâm (Bibliothèque Nationale de Paris, suppl. ar. 968) une autre anonyme (Bib. Nat. de Paris, sup. ar. 769). La rédaction attribuée à Abou 'l Ḥasan 'Ali ben Aḥmed El Bekri a été publiée au Qaire 1282 hég. et 1305 hég. Dans un récit fabuleux des guerres de Moḥammed et des hauts faits de ses compagnons (Bib. Nat. f.[ds] arabe 1692, un volume incomplet du commencement et détaché d'un grand ouvrage), on trouve à la fin le récit de la mort de Râs el Ghoul tué par 'Ali. Le roman intitulé فتوح الحصون السبعة وموت مالكها هظام (pour هضام) بن عجاب لعنه الله على يد الامام على رضه (*Conquête des sept Châteaux et mort de leur possesseur Hazhzhâm b. 'Adjdjâb tué par l'imâm 'Ali*) dont il existe trois rédactions différentes en manuscrit à la Bibliothèque-Musée d'Alger (N. 127, fol. 3-111; 334, fol. 1-148 et 1077) toutes appuyées sur l'autorité d'Abou 'l Ḥasan 'Ali el Bekri, est encore une version de la même légende. On trouvera plus loin l'analyse du roman de *Râs el Ghoul* d'après l'édition du Qaire de 1282 hég.

[2] Il nous en est parvenu une version en djaghatai, faite sur un texte persan. Cf. Vambéry, *Çagataische Sprachstudien*, Leipzig, 1867, in-8°, p. 34, et l'extrait publié et traduit dans le même ouvrage, p. 144-153.

[3] Cet épisode ne figure pas dans le version aljamiada; de plus, les Benou Riâḥ sont remplacés par les Benou Qaïs, peut-être un souvenir de l'importance qu'eut longtemps cette tribu dans la péninsule hispanique, au temps de ses luttes avec les Kelbites, jusqu'à l'arrivée de l'Omayade 'Abd er Raḥmân ed Dâkhel. Dans le roman de *Râs el Ghoul* les Benou Yarbou' sont substitués aux Benou Riâḥ.

du Maghreb qui venaient de se soustraire à la suprématie politique et religieuse des Fatimites, les souverains d'Egypte prétendus descendants de 'Ali.

L'esprit de cette légende est purement alide: on n'y voit pas figurer Abou Bekr, 'Omar, 'Othmân les rivaux du gendre du Prophète; 'Aïcha, son ennemie personnelle, est remplacée par Omm Selmah, une autre femme de Moḥammed, dont un fils, né d'un premier mariage, se montra défenseur zélé de 'Ali à la Journée du Chameau: enfin le passage où le mari de Fâṭimah revendique pour lui l'autorité est nettement chiite [1], ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse d'après laquelle cette légende aurait été propagée par les Fatimites, ou du moins par leurs partisans dans le Maghreb.

Il nous en est parvenu deux recensions en arabe [2] et une en aljamiado: elles appartiennent à une série de traditions provenant d'une source commune, mais traitées parallèlement en Afrique et en Espagne [3]. Ces recensions présentent

---

[1] Dans le roman de *Râs el Ghoul*, 'Ali est même appelé « Commandeur des Croyants ».

[2] La première occupe les fol. 156-166 du ms. 1103 de la Bibl.-Musée d'Alger; la seconde dont je dois une copie à l'obligeance de M. Perruchon, se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris, Supplément arabe 519, fol. 183-184. Celle-ci comme le roman de *Râs el Ghoul* renferme des pièces de vers. Quant à la version en aljamiado, elle existe dans un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Madrid (ms. G. 6 aljamiado) d'où l'a publiée M. Robles, en caractères latins (*Leyendas moriscas, sacadas de varios manuscriptos*. Madrid, 3 v. in-12. 1885-1886, t. II, p. 199-228).

[3] C'est ainsi que le manuscrit de la Bibliothèque-Musée d'Alger dont il est question ici renferme d'autres légendes traitées également en aljamiado, par exemple *Temim ed Dâri* (fol. 118-128, vers. alj., Bibliothèque nationale de Madrid n. 65, 11; cf. Robles, *Catálogo de los manuscriptos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*. Madrid, 1889, in-4°); *Histoire du premier Tobbâ fondateur de Médine* (fol. 167-172), texte ar. pub. par Mlle Groff, Alger 1891 in 8°; vers. alj., Bib. Nac. de Madrid n. 56, 10 pub. par Robles, *Leyendas moriscas* t. II, p. 131-145); *Histoire de l'Arabe et de la jeune fille* (fol. 184-188, vers. alj. Bib. Nac. n. 65,12, pub. par Robles *Leyendas moriscas* t. II p. 217-233); *Expédition de Ḥiṣn el Ghorâb* (fol. 128-149, vers. alj. Bib. Nac. de Madrid,

en effet des différences qu'on remarquera en comparant le texte arabe ou la traduction française avec celle que j'ai donnée de la version espagnole publiée par M. Robles. — Les trois rédactions sont d'époque moderne et on ne saurait les faire remonter au delà du XVI[e] siècle. Le roman de *Râs el Ghoul* on doit pas être beaucoup plus ancien [1].

La langue de la première version arabe est celle dont se servent encore de nos jours, les indigènes à demi lettrés dans leur correspondance ou leurs écrits: elle tient le milieu entre la langue absolument correcte des anciens écrivains et l'idiôme de la conversation. On trouve dans les manuscrits des fautes dues à l'inattention ou à l'orthographe défectueuse du copiste: je n'ai pas cru devoir les reproduire dans le texte de cette édition; par ex. (ms. d'Alger) fol. 156 خيانا pour خيارنا; ساسه pour اساسه; fol. 157 رجاج pour زجاج; يمل pour يميل; وصفت pour وصفته; fol. 158 خاطف pour خاطف; القاصف pour القاصف; اليل pour الليل; يعلوا pour يعلو; جيهة pour جهة; fol. 160 امره pour مره; قاتلوا pour قاتلو; يظهروا pour ظهروا; fol. 161 ايه pour ايها; خافت pour خفت; يتلوا pour يتلو fol. 162 غير pour غيرى; نطافة pour نطاقة; نسلموك pour نسلمك; عبد pour عباد; استطعتموا dans une citation du Qorân pour استطعتم; قتلت pour قاتلت; fol. 164 الخيل pour الخليل; فامر pour فمر; خفط pour خفض; تضفر pour تظفر; يدعوا pour يدعو; الضفر pour الظفر; fol. 165 بنوا pour بنو &.

Mais j'ai conservé ce qui caractérise la langue même de la légende, et en particulier les formes vulgaires que l'on rencontre çà et là, comme l'emploi de la première personne du singulier de l'aoriste avec un ن préfixe au lieu d'un ا (p. ex. نصل pour اصل et passim), نار suivi de l'adjectif au féminin, les pluriels des aoristes en وا au lieu de ون (تتعجبوا pour تتعجبون), le pluriel pour le duel (توادعوا pour توادعا) &.

---

n. 47,13) etc. On pourrait faire la même comparaison pour le ms. de la Bib. Nat. de Paris cité plus haut.

[1] L'auteur parait avoir été Egyptien, à en juger par cette comparaison (p. 147) كما يحتاط النيل بالبلاد.

Le mss. de Paris, qui a des prétentions littéraires — il est écrit presque entièrement en prose rimée et contient un certain nombre de vers boileux — est encore plus défectueux en point de vue de la correction comme on pourra s'en convaincu par les rectifications indiquées dans le texte.

Je signalerai sommairement les épisodes qui se rencontrent également dans les diverses versions, me bornant, pour les détails, à renvoyer aux textes et aux traductions. Je désignerai par **A** le manuscrit d'Alger; par **B** celui de Paris; par **C** la version en aljamiado et par **D** l'analyse du roman de Râs el Ghoul.

Les références invoquées sont: *Ouahb ben Monabbih* (**A**); Saʻid ben El Mosayeb d'après *Ons ben Mâlek* (**B**); Isḥaq ben ʻAbdallah, d'après Isḥaq ben Mâlek ben Kaizar, d'après Djâber ben ʻAbdallah, d'après *Ons ben Mâlek*, d'après Moʻadz ben . . . d'après *Ouahb ben Monabbih* (**C**); Abou'l Ḥasan El Bekri d'après Moḥammed ben Isḥaq el Kelbi, d'après Ibn el ʻAbbâr, d'après El ʻAmmach (**D**).

Les compagnons de ʻAli sont:

Khâled ben El Oualid (**A**, **C**, **D**).

El Miqdâd ben El Asouad (**A**, **C**, **D**).

El Qaʻqâaʻ (**A**).

ʻOmar ibn Omayah edh Dhammari (**A**, **C**, **D**; il est mentionné incidemment dans **B**).

ʻAmmâr ben Yâser (**A**, **C**).

Ez Zobeïr ben El ʻAouâm (**A**, **B**, **C**, **D**).

Fedhâlah el Badjili (**B**).

Abou Hodaï el Anṣar (**C**).

Qaïs ben Saʻad (**C**).

El Fadhl ben El ʻAbbâs (**D**).

ʻAbd Allah ben Ons (**D**).

Zohaïr el ʻAmiri (**D**).

Talḥa ben ʻAbdallah (**D**).

El ʻAramram (**D**).

ʻAmr ben Ma'di Karib (**D**).

— Demande de secours par un homme des Benou Riâh à

'Ali (A); au Prophète par un homme des Badjilites (B); des Benou Qaïs (C); par une femme des Benou Yarbou' (D).

Description du Château d'or et du dragon (A, C); du royaume de Mokhâriq et de ses cruautés (D); du dragon seulement (B, où il n'est question nulle part de château ni de forteresse: c'est une source dont le dragon interdit l'approche comme dans un certain nombre de contes populaires).

Tentative d'Ez Zobaïr pour vaincre seul Râs el Ghoul (D), pour secourir 'Ali dans sa lutte avec le dragon (A, C).

Captivité d'Ez Zobaïr pris par Râs el Ghoul (D), par El Mohalleb (B).

Ruse d'Iblis pour persuader aux Musulmans que 'Ali est mort (A, C, D),

Intervention de Moḥammed par des encouragements miraculeux (A, C), par sa présence (D).

Combat de 'Ali avec les djinns et le dragon (A, C), avec le dragon (B, très-écourté), avec Râs el Ghoul (D).

II.

Ms. d'Alger, N. 1103.

f. 156. *بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله
غزوة قصر الذهب مع الثعبان والامام على رضى الله عنه
وكرّم وجهه

روى عن وهب ابن منبه رضى الله عنه وعن اشياخ اهل المدينة قالوا كلهم ولا تنقص اقوالهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث العساكر والجيوش والامراء وكان رايس العساكر والامراء على ابن ابى طالب رضى الله عنه قال وكان الامام اشجع الشجعان وكان يبعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لبنى رياح وكان معه ثلاثون فارسا من اشجع الصحابة رضى الله عنهم فاغار على بنى رياح واخذهم عن اخرهم ولا سلم منهم الا من قال لا اله

لا الله (و)محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ورجع النبى للمدينة وبعثه هو واصحابه فنظر فى خيمة فى صحراء فاتى اليها فوجد فيها شيخا كبيرا فشفق عليه واجلسه بين يديه وقال له ايها الشيخ عرفنى باسمك وحسبك ومن اين انت وما قصتك واى البلاد بلادك قال له نعم ايها الشاب اما اسمى عمار واما قبيلتى فمن قصر الذهب فقال له اين قصر الذهب قال له عند بنى رياح قال له وما اخرجكم من بلادكم ومن قصركم قال له طاح بنا ثعبان عظيم لم ير الراون اعظم منه يخرج من عينيه لهيب النار ومن فيه شرار النار قد قتل شجعاننا ويتم اولادنا وخرجنا فارين بانفسنا وعمر الجان قصرنا من بعد ما قتل خيارنا قال له على كرم الله وجهه واين يكون هاذا القصر قال له يكون بالقرب من هاذا المكان ولاكن يا امير المومنين هاذا الثعبان له شان عظيم وحال جسيم قد خلا البلاد وقتل العباد ولم يقدر عليه احد قال فلما سمع الامام على رضى الله عنه ذالك قال يا شيخ قد اخبرتنى بشىء عظيم صف لى هاذا القصر وكيف بنيانه قال له نعم القصر اعلاه من ذهب واساسه من حديد ونحاس وقد بناه شداد ابن عاد الذى بنا ارم
f. 157. ذات العماد وشوارفه *من الزجاج ومن الذهب الوهاج وفيه قباب من الزجاج وفيه دكاكير من العاج وارضه من زجاج وهاج مكلل بالدر والياقوت نوره ساطع وضياه لامع وابوابه محكمة من كل لون من الالوان وعليه اشجار وانهار واودية تجرى تشق (lis. تسقى) الاشجار ولا تبطل لا ليلا ولا نهارا وكانوا سكانه العمالقة والطغاة من الفراعنة وسكنوه قوما بعد قوم الى ان سكنه هاذا الثعبان [الذى] قتل ما فيه من العبيد وسكن مع الجان والشياطين لا يقدر احد يطلبه ولا يقربه ولا يميل نظره فيه فخلا البلاد التى بساحته وهرب الناس من كل جانب ومكان قال فلما سمع على رضى الله عنه بذكر ذالك الثعبان قال لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ثم قال للشيخ كم بيننا وبين هاذا القصر الذى وصفته لى قال له اربعون ميلا قال يا شيخ لا بد لى منه ونصل الى هاذا القصر ولا نقصر دونه قال

له الشيخ بالله عليك ان تقصر عن طلبه لانى اخاف عليك وعلى هاذا الوجه الجميل يزول ضياءه فقال لا بد لى منه ان شاء الله تعالى وناتيك بخبره فقال له اعزم وتوكل على الله قال فلما سمع على بذكر ذالك الشيخ قام من فوره ثم قال اين خالد ابن الوليد فقال له لبيك وسعديك ها انا بين يديك ثم قال ايـن المقداد ابن الاسود الكندى ثم قال اين القعقاع قال فلم يزل ينادى فارسا بعد فارس حتى كمل ثلاثين فارسا كانهم اسد عوابس لا يخافون من الموت ولا يملون من القتال ثم قال لهم شدوا على خيولكم ويمشى هاذا الشيخ دليلكم والله خليفتى عليكم حتى يصل بكم الى هاذا القصر المنيع وتفتحوه ان شاء الله قال ثم ركبوا خيولهم والشيخ المذكور معهم يدلهم على الطريق حتى عاينوا القصر المذكور فنظروا الى ارض بيضاء نقية صافية ماضية معتدلة كانها من فضة واذا هم بواد مزخرف يسقى اشجارا وانهارا كانها البحر الزخار تجرى ليلا ونهارا تسقى اشجارا باسقة من الثمار من كل فاكهة والوان وطيور ناطقة وانوار ساطعة وضياء لامعة قال صاحب الحديث فلما نظر خالد *الى ذلك قال لاصحابه اهبطوا على خيولكم f. 158. وريحوا انفسكم وكلوا مما رزقكم ربكم قال فنزلوا وكان ذالك الوقت وقت صلاة الظهر فتوضوا من ذالك الوادى وصلى بهم خالد صلاة الظهر والعصر فلما فرغوا من صلاتهم اخرجوا ما عندهم من الطعام وجعلوا ياكلون وينظرون الى ذالك القصر وكماله ونوره فاذا هم ينظرون فاذا بدخان فى القصر من داخله يعلو ويرتفع فركبوا خيولهم وهم ينظرون اليه وهو يعلو ويرتفع كانه الليل المظلم فاذا بالنار خارجة من فيه كانها برق خاطف تخطف الابصار وخرجت من القصر نار احرقت جميع الاشجار وسمعنا له دويا كدوى الرعد القاصف والبرق الخاطف وقد خافت ارواحنا وارتعبت من قوته وخفنا على انفسنا منه فاذا هو خارج واقبل الينا تارة يمشى على بطنها وتارة على ظهره وله فم كالغار وانياب كالاشجار مثل الحديد ففزعنا ودهشنا ومن الحيوة ايسنا فخفنا على انفسنا ولينا هاربين على اعقابنا

والدليل يقول اسرعوا قبل ان تهلكوا فبينما نحن كذالك فاذا
بعلى رضى الله عنه وارد فى وجوهنا وقال لنا ما لكم وما الذى
اصابكم فقلنا له يا ابن عم محمد صلى الله عليه وسلم قد راينا ما
افزعنا وما ارعبنا قال لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وكان ذالك
اخر النهار فامر على رضى الله عنه بشمعة فاوقدت واقد المصباح
كذالك وبتنا نتحدث الى ان طلع الكوكب ولاح واشرقت الشمس
على البطاح وقال الموذن حى على الفلاح فبينما على متفكر فى حاله
فاذا بفارس قد اقبل الينا من بنى رياح وكان قد اسلم فجاء الى على
ابن ابى طالب رضى الله [عنه] وباس بركبتيه وقال يا شيخ الست
انت الرجل المذكور والفارس المشهور ابن عم محمد المنصور فقد
سمعنا بالانبياء والاولياء انهم غالبون غير مغلوبين وابن عمك نبى
مكرم على ربه وما وجهت لابن عمك لجهة الا نصرت وقتلت الطغاة
والجبابرة حتى امنوا بالله ورسوله وهاذا ثعبان عظيم قد قتل الرجال
والابطال وقطع الطريق على الخلق وقد خلا البلاد وقتل العباد ولم يبق
f. 159. احد يناظره ولا يراقبه وانت جاء بك الله الينا فانظر فى امرنا *وما
حل بنا فان فتح الله على يدك هاذا القصر وقتلت هاذا الثعبان
العظيم فيكون لكم شان الى اخر العمر قال خالد ابن الوليد فلما
سمع الامام قول الشيخ قال يا اخى بنى رياح انى رجل مامور لا
افعل شيا حتى ياذن الله لى محمدا رسول الله صلى الله وسلم وهاذا
امر عظيم وبلاء جسيم وانا نبعث اليه ونامره فان امرنى بالقتال
قاتلته وان امرنى بالرجوع رجعت ثم قال على رضى الله عنه يا اصحابى
هل فيكم من يمشى بكتابى هاذا وياتى بجوابه فما استتم كلامه
حتى قام اليه من بين اصحابه الداهية العظمى عمر ابن امية الضمرى
ساعى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له انا اسير واتيك
بالجواب ان شاء الله تعالى قال فقام من فوره وشد على راسه عمامته
واستوى على ظهر جواده وقدم على على رضى الله عنه قال فلما راءه
على قدم قال ايتونى بدواية وقرطاس وكتب كتابا يقول فيه بسم
الله الرحمن الرحيم هاذا كتاب من على ابن ابى طالب الى نبى الله

وامينه على خلقه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد يا رسول الله انى توجهت الى بنى رياح وقتلنا رجالهم واسبينا ديارهم وقتلنا شجعانهم وجئنا باسرهم حتى تحكم فيهم بحكمك ونخبرك اننا وجدنا قصرا على وجه الارض يقصر الواصفون عن وصفه وفيه ثعبان عظيم لم نر مثله يخرج من عينيه لهيب النار قد خلا البلاد وقتل العباد وقطع على الناس الطرقات وقد هلك الرجال والمواشى فبعثت اليه خالد ابن الوليد المخزومى مع جملة من المسلمين ولم يستطيعوا ان يصلوا اليه من عظيم ما لقوا وعاينوا وها هو يصلك عمر ابن امية الضمرى ويعلمك بما عاين ونظر والسلام عليك ورحمة الله تعالى وبركاته ثم طوى الكتاب واعطاه لعمر ابن امية وقال جد السير يا عمر قال فاخذ عمر الكتاب وربطه فى عمامته وودع المسلمين وانصرف يجد السير الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو جالس فى مسجده اذ نزل عليه جبريل عليه السلام وقال له يا محمد السلام يقريك الله السلام ويخصك بالتحية والاكرام ويقول لك يا محمد استودعت لى اصحابك وهم عندى محفوظون وقد ايدتهم على اعدايك ونعرفك ان عمر ابن امية الضمرى جاء يستاذنك فى امر القصر وفيه ثعبان عظيم وجان وفيه وحوش واهوال وهم سكنوا القصر الذى بناه شداد ابن عاد وقد اهلك الثعبان الحرث والنسل وفيه من الجان والشياطين المتمردين خمسون قبيلة
f. 160. *وتحت كل قبيلة ماية الف وهو على كل صورة من الوحوش كالقردة والكلاب وهم جيوش وقد جعلتها لكم على يد ابن عمك على ابن ابى طالب يتحدثون بهم الى يوم القيامة اكتب له جواب كتابه ومره بالقتال وقل له ان الله ناصرك عليهم فاتلو عليهم ايات الله تحرقهم ثم عرج جبريل عليه السلام الى السماء قال فعند ذالك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى منزل ام سلمة ونادى الى عياله ثم توضى وركع وسجد لله تعالى ودعا فبينما هو كذالك اذ سمع طارقا يطرق بالباب فقال السلام عليك انت يا عمر ابن امية الضمرى قال له نعم فامره بالدخول فدخل فقال السلام عليك

يا رسول الله صلى الله عليك وسلم ثم ناوله الكتاب فقال اقراه عليك قال له من اخبرك بهاذا وبما فيه قال اخى جبريل عن رب العالمين ولاكن صف الى القصر يا عمر فوصفه له فقال لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ثم امر بالحسن والحسين واخبرهم بكتاب والدهم ثم امر بانس ابن مالك. وقال له ايتنى بدواية وقرطاس فلما احضرهم قال يا حسن اكتب كتاب جواب ابيك قال وما اكتب قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخيه ابن عمه وزوج ابنته على ابن طالب رضى الله عنه اما بعد وصلنا كتابك وقراناه وعلمنا ما فيه واعلمنى ربى بما فيه الذى لا تخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء واعلم ان الله قد وعدك بالنصر على اعدايك وربك يقريك السلام ويخصك بالتحية والاكرام وان اخى جبريل اخبرنى انهم جنون متمردين قد يظهروا اليك ولاكن لا يعظم عليك امرهم ولا يهولك كثرتهم فان الله قد وكّل بك ملايكة كراما يحفظونك عن يمينك وعن شمالك والحسن والحسين يسلمان عليك وعلى اصحابك الكرام والسلام وطوى الكتاب واعطاه لعمر ابن امية الضمرى وصار يجد السير حتى وصل الى على ابن ابى طالب رضى الله عنه فلما وصل اليه الكتاب حله وقراه على المسلمين فبكى على رضى الله عنه لما نظر خط الحسن ثم قال السمع والطاعة لله ولرسوله ثم عطف على قومه وقال لهم شدوا على خيولكم والبسوا الات حربكم والله ناصركم ثم ساروا من فورهم فى ثلاثين فارسا وقال عسى الله يبلغنى وينصرنى على هاذا الثعبان ونقتله ونريح منه البلاد والعباد وسيكون بينى وبينه قتال ثم شد على فرسه بعد ما قرا الكتاب ولبس الات حربه وتقلد بسيفه ثم انه تقدم امام قومه واقبل يجد السير حتى *وصل الى القصر المذكور امر اصحابه بالنزول f. 161.
فنزلوا ونزل على رضى الله عنه وداروا به قومه قال عمار ابن ياسر[a] فلما نزلنا بازاء القصر ونحن غير صاحيين لما راينا فاذا بنار وقدت

a) Ms. يسار.

وخرجت مـــن القصر وارتفعت كالصواعق ورايـنا شرارا كالجبال ودويا
كدوى الرعد القاصف ولا بقى احد منا الاغشى عليه من شدة الحس
الذى سمعنا والدخان الذى راينا واشتد بنا الكرب وهربوا خيولنا
وقطعت ازمتها ولا ثبت من الخيل الاجواد على رضى الله عنه فلما
عاين على ذلك قال قائما على قدميه ونادى باعلى صوته ايها الخيول
الهاربون من فضـــل الله اطيعوا وارجعوا الى اموالكم بقدرة الله ربكم
فلما سمع الخيل كلامه رجعوا الى اصحابهم طائعين قال فلما ولت
الخيل قام على رضى الله عنه ومسح على اعين الخيل بيده المباركة
وقال اللهم ارفـــع عنهم كيد الشيطان فذهب عنهم الفزع والجزع
ثم ان الامـــام على رضى الله عنه قال يا خيل الله اركبوا وبالجنة
ابشروا قال فركبت الخيل قال خالد ابن الوليد والله ما فزعت ولا
خفت قط سوى ذالك اليوم فقال على رضى الله عنه لا تخافوا ولا
تحزنوا مما رايتم فان شاء الله نكفيكم امره وتتعجبوا ان شاء الله
مما صنع الله تعالى ويكون بينى وبينهم قتـــال تتعجب مـــن
قتالنا الملايكة فى السماء والله معى وناصرى بحرمة محمد صلى
الله عليــــه وسلم قال خالد والله ان عليا يخاطبنى ونخاطبه الا
وباب القصر قد احل وخرج منه دخان حتى وصل عنان السماء
وصار عنا يمينا وشمالا وعمّنا الدخان باجعنا وايسنا من انفسنا ولا
بقـــى احد منا ينظر صاحبه مـــن شدة الدخان وبسمعنا صياحا
وصواعق من داخل القصر وفزعنا بذلك واشتد بنا القلق وايسنا من
انفسنا وعلى ابن ابى طالب رضى الله عنه يصبر بكلامه ويلاطفنا
بخطابة ولا دهش ولا رعش فلم تكن غير ساعة حتى انكشف الدخان
عنـــا فنظرنا الى على وقد غضب غضبا شديدا واشتد غضبه ثم انه
عطف على الزبير ابن العوام وقال له اهبط عن جوادك وساعدنى على
لقاء الموت ثم ان عليا تقلد بسيفه ولبس درعه وتوادعوا منـــا
واخـــذ على درقته فى يساره [والسيف فى] يمينه ثم قال يا معشر
المسلمين اخوانى يحفر كل واحد منكم حفرة ويخفى نفسه فيها
ويغطى راسه بدرقته وان كانت الغلبة لنـــا رجعنا اليكم وان كانت

الاخرى نجيتم وبلغوا رسول الله صلى الله عليه وسلم منا السلام
وهاذا اخر الكلام والسلام ثم دعناه وولينا لمواضعنا وصنعنا ما امرنا
وقلوبنا خايفة *وانفسنا واجلة ونحن غير امنين مما راينا قال f. 162.
عمار ابن ياسر القرشى ثم ان عليا تقدم الى القصر يتلو القران
والحجارة تتساقطوا عليه يمينا وشمالا والصيحات والزعقات كالرعد
والدخان يعلو ويرتفع من كل جانب ومكان وعلى يتخطى فى مشيه
وهو غير فازع ولا جازع ثم انه رجع الينا وقال لنا اثبتوا فى مواضعكم
فوحق الذى على العرش استوى فلا تقابله الا وحدى ولا يدخل
هاذا القصر غيرى وان سلمت فذالك فضل الله وان كان غير
ذالك فانجوا بانفسكم وبلغوا لابن عم منى السلام قال فلما سمعوا
كلام على وما قال لهم ونطاقه فاجابه الزبير ابن العوام وقال والله
لا تركناك ولمشينا معك ولا نسلمك ابدا اما سلمنا كلنا او متنا
عن اخرنا ثم قال يا عبد الله اصنعوا ما امرتكم به واتكلوا على ربكم فلا
يقابل الحديد الا الحديد ولا يدخل العراك الا الصنديد وقد جرى
القلم بما قدر الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال
فعند ذلك تودع من اصحابه وبكوا بكا شديدا وعانقوه وصافحوه
وتودع منهم وقدم الى القصر ولا دهش ولا رعش وتقدم وهو يتلو
هاذه الايات يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار
السماوات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان ثم انه زعق الزعقة
المعروفة وقال لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال عمار والله
ما ظنينا الا السماء تقع على الارض من شدة الصيحة والدخان
يعلو وعلى رضى الله تارة يظهر وتارة يغيب عنا ونحن ندعو الله
ونتضرع لربنا وعلى قاصد القصر ولا تاخذه فى الله لومة لائم حتى
غاب عنا ودخل القصر وهو يضرب عن يمينه وشماله وهم دائرون
به وهو فى وسطهم لله دره ما اشجعه قال على رضى الله عنه والله
ما قاتلت الا الجيوش والعساكر ما رايت قط اشد من قتال الجن
الذى رايته فى القصر المذكور وكان دخوله عند الزوال قال عمار
فسمعنا صوت على وهو يقاتل الجان كالرعد القاصف وهو يهد عليهم

هدران البعير وهم دائرون به ولهم صياح وكلام لا نفهمه واروحنا قد زهقت منا وايسنا من على ومن انفسنا ونحن نقول وعدك يا من لا تخلف الميعاد اللهم لا تفجعنا فى على قال عمار والله ما رايت الزبير الا يمرغ خديه فى التراب وهو يبكى على على وعلى ما سمعنا من الصياح ولا نسمع صوت على قال لنا ارتبوا خيولكم وانظروا ما كان من امره والا نموت دونه *وما عذرنا عند f. 163.
رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا له صدقت فيما نطقت سر بنا اليه قال عمار فنحن عازمون على ما قال الزبير فاذا بباب القصر قد خرج منه دخان عظيم حتى لحق بعنان السماء فاذا هو ثعبان عظيم لا يقدر احد يصفه كانه الجبل العظيم وقد فتح عينيه وبرزت انيابه فسمعنا له دويا كدوى الرعد القاصف فخرج من عينيه لهيب النار وهو ناظر مسرعا حولنا فولينا باجمعنا هاربين وهو فى اثرنا حتى دخل كل واحد منا حفرته واخفى نفسه فيها فبقى يدور بنا يمينا وشمالا ثم انه انكى على خيولنا فهلكها عن اخرها ولا بقى من الخيل الا جواد على رضى الله عنه قال عمار ابن ياسر فلما علمنا انه ولى للقصر خرجنا من مغائرنا فنظرنا الى خيولنا فوجدناهم كلهم مطروحين الى الارض موتى ففزعنا من انفسنا فزعا شديدا وبكينا حتى غشى علينا الموت ولا سمعنا لعلى حسا ولا خبرا وقلنا مات على فسرنا قليلا بازاء القصر ووقفنا باهتين خائفين على انفسنا مما راينا ولا عرفنا ما كان من على وايسنا منه فاذا بشيخ كبير كانه النخلة وارد علينا من جبل هناك وهو يقول يا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عليا قد احاط به الجن والشيطان من كل جانب وانه هالك لا محالة قال عمار وكان الشيخ شيطانا تصور لنا فى صورة الانسان يحب يشوش علينا قال انس بن مالك هاذا وما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ودع عمر بن امية الضمرى واغطاه الكتاب وامره بقتال الثعبان فشكت له فاطمة واولادها وقالت له تامر عليا على قتال الشيطان والجن وتخلينا يتامى من بعده فقال لها يا فاطمة والله ما امرته الا نعلم ان ربنا

امرنى بامره قال صاحب الحديث الغريب وذالك ان فاطمة نائمة
ورات فى منامها عليا رضى الله عنه وهو يقاتل الجن والشيطان ورات
ما هو فيه من التعب والقتال فقامت مرهوبة من نومها فقالت
لها ام سلمة ما شانك يا فاطمة قالت لها رايت كيت وكيت وانا
اظن ان ابن عمى هالك لا محالة فعرفت ام سلمة النبى صلى الله
عليه وسلم فجاء الى فاطمة وقال لها ما شانك وما رايت فى منامك
فقالت له رايت كيت وكيت قال فلما سمع رسول الله صلى الله
عليه وسلم كلامها قال لها لا تخافى ولا تحزنى فان الله معه
وناصره وهو على كل شى قدير وان كان الذى رايت حقا فان ربى
لا يخفى عليه شى فى الارض ولا فى السماء فقال له الحسن
والحسين وهما يبكيان يا جدنا بالله الا ما فرحت قلوبنا *وارنا f. 164.
والدنا الساعة قال فهم يبكون ويشكون فاذا بجبريل هبط على
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له العلى الاعلا يقريك
السلام ويقول لك بلغ فاطمة منى السلامة وقل لها لا تبكى
ولا تحزنى فاذا راده اليك بقدرتى وانا على كل شى قدير وانا
قد مديتك وانا قد مديته بالملايكة المقربين وهو ان ملك
من الملايكة امرته بقلع الارض بقدرتى لقلعها فلا تهتمى ولا
تحزنى وانا معه وناصره حيث ما كان لا تضيع من توكل عليا وانا
على كل شى قدير قال فاعلمها رسول الله صلى الله عليه بذاك
وقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين وقال
فى سجوده اللهم الاهى والاه الخليل وموسى صلى الله عليهم وسلم
وانت على كل شى قدير فاوحى الله اليه يا محمد ليس فى الانبياء
من اعطاه الله منزلة مثل منزلتك ولا درجة ارفع من درجتك وقد
سمعت دعواك وشكواك فمر لارض كما شيت فانها طائعة لك قال
فامر عند ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحسن والحسين
وامهما واطلعهم على سطح سعيد ابن عبادة وكان ليس فى المدينة
اعلا منه وصاح النبى صلى الله عليه وسلم وقال يا ارض اسمعى
واطيعى وصاح على الجبال ان تلتقى فالتقت وخفض الله ما ارتفع

ورفع ما انخفق واطوى الله الارض كلها حتى نظر الى القصر ومن فيه من الجنون والمتمردين من الشياطين ونظروا الى على وقد احاط به الجن من كل جانب ومكان وهو فى وسطهم مثل النار فى الحطب الرقيق لله دره ما اشجعه وهو ينفض الدم عن يمينه وشماله ومكيايل عن يمينه وجبريل عن شماله والملايكة يحفظونه باذن الله تعالى قال فناداه رسول الله صلى الله عليه وسلم يا على اترك قتال الجن والشياطين وقاتل الثعبان لانه امير القوم لعلك تظفر به فسمع الثعبان كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فدهش من قوله ونظر على رضى الله عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرح فرحا شديدا ثم دنا من الثعبان فبرز اليه كانه الجبل العظيم فبادره على رضى الله عنه بضربة هائلة من نسل عبد المطلب فقسمه على قسمين وعجل الله بروحه الى النار قال فلما نظر الجن والشياطين الى اميرهم مات نادوا وداروا بعلى رضى الله عنه كدور الرحا ولا بقى له ناصر الا الرحمن فضربهم ضربا وجيفا وقتل منهم كثيرا فلما نظروا الى ذالك وهو رضى الله عنه يدخل من اولهم ويخرج من اخرهم والنبى عليه الصلاة والسلام ينظر اليهم وهو يدعو له بالنصر والظفر والملايكة كذالك قال فعند
f. 165. ذالك *نادوا اهل القصر الامان الامان يا ابن عم محمد صلى الله عليه وسلم قال لهم ما لكم عندى امن الا ان تقروا بالوحدانية لله تعالى ولمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ولى بالولاية قال فلما سمعوا منه ذالك قاموا اليه وداروا به من كل جهة ومكان وقتلهم قتلا لا يحصى عدده الا الله تعالى وهو لا يمل ولا يكل من القتال والملايكة تقاتل معه فى الهواء فكشف الله عن ابصارهم ونظروا الملايكة الذين يقاتلوهم قالوا كلهم كلمة الاخلاص من قالها نجا ومن لم يقلها ردا فقال لهم الامام ما نصدق بقولكم حتى تقاتلوا معى الجيش الذى فر من القصر وكان جيش عظيم لا يحصى عدده الا الله فلما سمعوا منه ذالك قالوا له السمع والطاعة لله ثم لك يا ابن عم محمد صلى الله عليه وسلم فخرجوا معه وقاتلوا قتالا

شديدا حتى قتلوهم عن اخرهم وخرج على رضى الله عنه لاصحابه فبشرهم بما فتح الله عليه ففرحوا واستبشروا وعانقوه وصافحوه واعلمهم بما فعل وكيف نظر رسول الله [صلى الله] عليه وسلم وادخلهم القصر فنظروا قصرا لم يرء الراون مثله قط وهم يمشون فى الدم والموتى وسمعوا [a] مناديا يقول ابشر يا على بقدوم اصحابك فقد ملك الله على يدك فى هاذا القصر اربعة عشر الفا من الجان والشياطين ونصرك الله قال فبعث على رضى الله عمر ابن امية الضمرى الى اصحابه الذين خلفهم عند بنى رياح وعرفهم ان الله فتح هاذا القصر على يده وقتل على الثعبان قال فمشى عمر بالبشارة حتى وصل الى اصحابه واعلمهم بالخبر ففرحوا فرحا شديدا وركبوا على خيولهم ولا يبقى لا كبير ولا صغير الا اتى القصر المذكور وقالوا يا ابا الحسن لقد راينا ما امالنا منك فالحمد لله الذى ملكك القوة التى قهرت بها اعداء الله فقال لهم ذلك فضل الله يوتيه من يشاء قال فامر على بالذى فى القصر فحضروا بين يديه وعلمهم الصلاة والقران وحضر بنى رياح ومكنهم من القصر ورفعوا الصحابة ما قدروا عليه من الامتعة والمال الجزيل ومشى على واصحابه بالغنيمة الكبرى وهم فرحون بما فتح الله عليهم حتى بلغوا المدينة وتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وسر بقدومهم وهاذا ما بلغنا من غزوة قصر الذهب

انتهت غزوة قصر الذهب بحمد الله تعالى وحسن عونه وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دايما

---

a) Ms. سمعنا.

III.

f. 156. Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux, que le salut de Dieu soit sur notre seigneur Moḥammed et sa famille.

Expédition du Château d'or, et combat du Dragon et de l'imâm 'Ali — que Dieu soit satisfait de lui et qu'il honore sa face. —

On raconte, d'après Ouahb ibn Monabbih — que Dieu soit satisfait de lui — et d'après des vieillards de Médine: tous rapportent d'un commun accord, sans rien retrancher à leurs paroles: Le Prophète envoyait des soldats, des armées et des émirs: leur chef à tous était 'Ali ben Abou Ṭâleb — que Dieu soit satisfait de lui — C'était l'imâm le plus brave des braves.

Le prophète de Dieu l'avait envoyé chez les Benou Riâḥ avec trente cavaliers des plus vaillants d'entre ses compagnons. Il partit en expédition contre les Benou Riâḥ dont il s'empara jusqu'au dernier. Il n'y eut d'épargné que ceux qui dirent: Il n'y a de Dieu que Dieu et Moḥammed est l'apôtre de Dieu.

Le Prophète revint à Médine et le fit partir, lui et ses compagnons. Dans une plaine, il vit une tente: il y alla et trouva un vieillard très âgé dont il eut pitié et qu'il fit asseoir devant lui. « Vieillard, lui dit-il, fais moi savoir quel est ton nom, ton mérite; d'où viens tu? quelle est ton histoire? Quel pays est le tien? » — « Soit, jeune homme, répondit le vieillard: je me nomme 'Ammâr, et ma tribu est du Château d'or ». — « Où est-il? », dit 'Ali. — « Près des Benou Riâḥ ». — « Qui vous a fait sortir de votre pays et de votre Château? ». — « Un énorme dragon a fondu sur nous, tel qu'on n'en a jamais vu de plus grand: ses yeux lancent des flammes: sa bouche, des étincelles; il a tué nos braves et rendu orphelins nos enfants; il nous a mis en fuite et a rempli notre Château de génies après avoir fait périr les meilleurs d'entre nous ». 'Ali — que Dieu honore son visage — reprit: « Où est ce Château? ». — « Près de cet endroit; mais, commandeur des croyants, ce dragon a un aspect gigantesque et un corps énorme: il a dépeuplé le pays et tué les

hommes sans que personne pût rien contre lui ». — Après avoir entendu ces paroles, 'Ali lui dit: « Tu m'as appris des choses bien graves: décris-moi ce château: comment a-t-il été bâti? ». — « Soit, répondit le vieillard; sa partie supérieure est d'or; ses fondations, de fer et de cuivre. Il a été construit par Cheddâd ben 'Âd, le même qui a bâti Irem aux colonnes. Ses créneaux sont *de verre et d'or éblouissant: il f. 157.
renferme des coupoles de verre et des estrades d'ivoire: son sol est de verre brillant, incrusté de perles et de rubis à la lumière éclatante; ses portes sont solides de toute façon; on y trouve des arbres arrosés par des fleuves et des rivières d'eau courante qui ne s'arrêtent ni nuit ni jour. Il fut habité par les 'Amâliqa (Amalécites), puis par les tyrans d'entre les Pharaons: chaque peuple l'a occupé successivement jusqu'à ce dragon qui a exterminé les hommes qui s'y trouvaient et s'y est établi avec les génies et les démons. Personne ne peut s'y rendre ni s'en approcher ni y porter ses regards: le dragon a dévasté le pays qui est aux alentours: de tous côtés, les gens ont pris la fuite.

Lorsque 'Ali eut entendu cette description du dragon, il s'écria: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, l'élevé, la grand ». Puis il demanda: « Combien y a-t-il d'ici au château que tu nous a décrit? » — « Quarante milles » — « Vieillard, il faut absolument que j'y arrive: je n'y renoncerai pas ». 'Ammâr lui répondit: « Je t'en conjure: renonce à ton projet, car je crains pour toi et pour ce beau visage, que son éclat ne disparaisse ». — 'Ali reprit: « Il le faut absolument, s'il plaît à Dieu, et je viendrai t'en donner des nouvelles ». — « Va, dit l'autre, et confie-toi en Dieu ».

L'auteur continue: Quand 'Ali eut entendu le récit du vieillard, il se leva sur le champ et dit: « Où est Khâled fils d'El Oualîd? » — « Me voici - puisses-tu prospérer - je suis devant toi ». — Puis il reprit: « Où est El Miqdâd, fils d'El Asouad le Kindite? — Ensuite: « Où est El Qa'qâ'a? » et il ne cessa d'appeler les cavaliers l'un après l'autre jusqu'à ce qu'il eut complété les trente, pareils à des lions terribles, ne craignant pas la mort, ne se lassant pas du combat. « Sellez

vos chevaux, dit-il: ce vieillard vous servira de guide, et, par Dieu, il me remplacera près de vous jusqu'à ce qu'il vous ait amenés à ce château que vous conquerrez, s'il plaît à Dieu ».

Alors ils montèrent à cheval; le vieillard les conduisit jusqu'à ce qu'ils virent ce château. Ils aperçurent une terre blanche, immaculée, pure, unie comme si elle était d'argent: ils étaient près d'une rivière dorée qui arrosait des arbres, et de fleuves semblables à une mer agitée, coulant nuit et jour, arrosant des arbres élevés et chargés de fruits de toute espèce et de toute couleur, avec des oiseaux qui gazouillaient, des lumières qui brillaient et un éclat qui resplendissait.

f. 158. A cette vue, Khâled *dit à ses compagnons: « Mettez pied à terre, reposez vous et mangez la nourriture que votre Seigneur vous a accordée ». Ils descendirent, et, comme c'était le moment de la prière du dhehor, ils firent leurs ablutions dans cette rivière, et Khâled récita pour eux la prière du dhehor et celle de l'aṣr. Quand ils eurent fini, ils prirent la nourriture qu'ils avaient apportée et se mirent à manger en regardant ce château, ses perfections et sa lumière. Ils étaient occupés à l'examiner, quand voici qu'une fumée monta et s'éleva de l'intérieur. Les musulmans remontèrent à cheval tout en regardant la fumée qui s'élevait, pareille à une nuit obscure. Tout à coup, la tête du dragon sortit de la porte du château, et ils le virent lancer par la bouche un feu pareil à un éclair qui aveugle les regards. Du palais sortait une autre flamme qui consuma tous les arbres. Nous entendîmes un bruit pareil à celui du tonnerre et (nous vîmes) un éclair éblouissant. Nous fûmes saisis de frayeur et de peur à cause de sa violence et nous craignîmes pour nos vies. Alors le dragon sortit et s'avança vers nous marchant tantôt sur le ventre, tantôt sur le dos avec une bouche pareille à une caverne et des dents hautes comme des arbres et semblables à du fer. Pleins d'épouvante et d'effroi, désespérant de nos vies et craignant pour nos existences, nous tournâmes le dos et nous prîmes la fuite, tandis que le guide nous disait: « Hâtez vous avant de périr ».

Pendant que nous étions ainsi, voici que 'Ali se présenta à nous et nous dit: « Qu'avez vous? Que vous est-il arrivé? » —

Nous répondîmes: « Cousin de Moḥammed, ce que nous avons vu nous a effrayés et terrifiés ». Il reprit: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'élevé, le puissant ». On était à la fin du jour: il fit apporter une lampe et nous restâmes à causer jusqu'à ce que l'étoile (du matin) se leva, brilla et que le soleil éclaira les lits des torrents à sec: le mueddin fit l'appel à la prière.

Tandis que ʻAli était plongé dans ses réflexions, un cavalier des Benou Riâḥ s'avança vers nous: il avait embrassé l'islamisme. Il vint à ʻAli, lui embrassa les genoux et lui dit: « Seigneur, n'es-tu pas l'homme célèbre, le cavalier illustre, cousin de Moḥammed, le victorieux? Nous avons entendu dire que les prophètes et les saints réussissaient toujours sans jamais échouer. Ton cousin est un prophète honoré par son Maître. Tu n'es jamais parti en expédition avec ton cousin sans que tu n'aies vaincu et exterminé les tyrans et les oppresseurs jusqu'à ce qu'ils aient cru en Dieu et en son prophète. Voilà un dragon gigantesque qui a tué les hommes et les héros, intercepté les routes aux gens, dépeuplé le pays, fait périr les serviteurs de Dieu: il ne reste personne qui ose entrer en lutte avec lui *ni f. 159.
l'attendre de pied ferme: Dieu t'a amené vers nous, considère notre situation et ce qui nous est arrivé. Si Dieu vous fait conquérir ce château et tuer ce dragon énorme, ce sera pour vous une gloire jusqu'à la fin des temps ».

Khâled ajoute: Après avoir entendu ces paroles, ʻAli répondit: « Frère des Benou Riâḥ, je suis un homme qui reçoit des ordres et je ne fais rien sans le commandement de l'apôtre de Dieu. Ceci est une grave affaire et un péril considérable; j'enverrai vers lui pour le consulter: s'il m'ordonne de combattre, je combattrai le dragon: s'il m'ordonne de revenir, je m'en retournerai ». Puis il ajouta « Compagnons, y a-t-il parmi vous quelqu'un qui puisse porter cette lettre et me rapporter la réponse? ». — Il n'avait pas fini de parler que, du milieu des siens, se leva le terrible ʻOmar ibn Omayah edh Dhammari, le courrier du Prophète et lui dit: « J'irai et, s'il plaît à Dieu, je t'apporterai la réponse ». Sur le champ, il se leva, serra son turban autour de sa tête, s'assit sur le dos de son

cheval et s'avança vers 'Ali. Quand celui-ci le vit, il dit: « Apportez moi un encrier et du papier », et il écrivit la lettre suivante:

« Au nom du Dieu clément et miséricordieux, lettre de 'Ali ben Abou Ṭâleb au Prophète de Dieu et à son délégué sur les créatures, Moḥammed, l'apôtre de Dieu, que Dieu le bénisse et le sauve. Ensuite, apôtre de Dieu, nous nous sommes dirigés vers les Benou Riâḥ, nous avons tué leurs guerriers, nous avons pris leurs villages, nous avons fait périr leurs braves et nous les avons tous emmenés, pour que ton autorité s'étende sur eux. Nous t'informons que nous avons trouvé à la surface de la terre un château qu'on serait impuissant à décrire: il s'y trouve un dragon gigantesque dont nous n'avons jamais vu le pareil: de ses yeux sort une flamme: il a dévasté le pays, exterminé les serviteurs de Dieu, coupé les routes aux gens, fait périr les hommes et les bestiaux. J'ai envoyé vers lui Khâled ben El Oualîd El Makhzoumi avec une troupe de Musulmans: il n'ont pu arriver jusqu'à lui, tant ils ont rencontré et vu de choses extraordinaires. Voici que 'Omar ben Omayah edh Dhammari vient à toi pour te faire connaître ce qu'il a vu et contemplé. Sur toi soient le salut, la miséricorde et les bénédictions de Dieu! ».

Ensuite il ferma la lettre et la donna à 'Omar ben Omayah en lui disant: « Presse ta marche ». Omar prit la lettre, l'attache dans son turban et partit en hâtant sa course vers le Prophète. Celui-ci était assis dans sa mosquée quand Gabriel descendit vers lui et lui dit: « Salut, Moḥammed; Dieu t'adresse son salut et spécialement ses souhaits de vie et ses témoignages d'honneur: il te fait dire: Tes compagnons se sont recommandés à moi et sont protégés auprès de moi: je les ai aidés contre tes ennemis. Je te fais savoir que 'Omar ben Omayah edh Dhammari est venu demander tes ordres au sujet de l'affaire du château qu'a bâti Cheddâd ibn 'Âd: le dragon a fait périr toute la descendance et toute la postérité: il s'y trouve cinquante tribus de génies et de démons rebelles:
f. 160. *ils sont cent mille dans chaque tribu, ayant toutes sortes de formes d'animaux comme des singes, des chiens; ce sont des

troupes que je vous livrerai par la main de ‘Ali ben Abou Ṭâleb, et l'on en parlera jusqu'au jour de la résurrection. Ecris une réponse à sa lettre, ordonne lui de combattre et dis lui: Dieu t'aidera contre eux; récite contre eux les versets du Seigneur qui les consumeront ». Ensuite Gabriel monta aux cieux.

Là dessus, le Prophète de Dieu sortit pour aller chez Omm Selma: il appela sa femme, fit des ablutions, des génuflexions et des prosternations devant Dieu et pria. Tandis qu'il était ainsi occupé, il entendit quelqu'un frapper à la porte et dit: « Salut, c'est toi ‘Omar ben Omayah edh Dhammari ». — « Oui », dit l'autre. Le Prophète le fit entrer et le messager lui dit: « Salut, apôtre de Dieu »; puis il lui remit la lettre. Moḥammed reprit: « Je vais te la réciter ». — « Qui t'a informé de son contenu? » — « Mon frère Gabriel, de la part du Maître des mondes: mais décris moi le château ». — Après que ‘Omar le lui eut décrit, il s'écria: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu le haut, l'élevé ». Puis il manda El Ḥasan et El Ḥosaïn et leur donna connaissance de la lettre de leur père: ensuite il appela Ons ben Mâlek et lui dit: « Apporte moi un encrier et du papier ». Quand il les eut présentés, le Prophète dit à El Ḥasan: « Ecris une réponse à ton père » — « Qu'écrirai-je? » — « Ecris lui: Au nom du Dieu clément et miséricordieux, lettre de Moḥammed l'apôtre de Dieu à son frère, neveu et gendre, ‘Ali ben Abou Ṭâleb, que Dieu soit satisfait de lui. — Ensuite, ta lettre nous est arrivée, nous l'avons lue, nous en avons pris connaissance: Dieu, pour qui rien n'est caché sur la terre et dans les cieux, nous l'avait déjà fait connaître. Sache que Dieu t'a promis de t'aider contre tes ennemis: ton seigneur t'envoie le salut et t'adresse tout particulièrement ses souhaits de vie et ses témoignages d'honneur. Mon frère Gabriel m'a informé que ce sont des démons rebelles qui t'ont apparu; mais que leur puissance ne te paraisse pas immense: que leur multitude ne t'effraie pas, car Dieu t'a confié à des anges généreux qui te défendront à droite et à gauche. El Ḥasan et El Ḥosain te saluent ainsi que tes généreux compagnons. Salut ». Il plia cette lettre et la donna à ‘Omar ben Omayah edh Dhammari: celui-ci pressa sa marche

jusqu'à ce qu'il fut arrivé près de 'Ali. Quand il lui eut remis la lettre, il l'ouvrit, la lut aux musulmans et pleura en voyant l'écriture d'El Ḥasan. « L'obéissance est due à Dieu et à son Prophète », dit-il, puis, se tournant vers sa troupe: « Sellez vos chevaux, revêtez vos armures, Dieu vous aidera ».

Ils partirent sur le champ au nombre de trente: 'Ali se disait: « Peut être Dieu me donnera-t-il de triompher de ce dragon: je le tuerai et j'en délivrerai le pays et les habitants: il y aura un combat entre lui et moi ». Puis il sella son cheval après avoir lu la lettre, revêtit son armure, ceignit son
f. 161. sabre, s'avança en tête de sa troupe et pressa sa marche *jusqu'à ce qu'il arriva près du château. Alors il ordonna à ses compagnons de descendre; ils obéirent; lui même descendit et sa troupe l'entoura. 'Ammâr ben Yâser ajoute: « Quand nous fîmes halte en face du château, nous n'étions rien moins que rassurés à cause de ce que nous avions vu. Voici qu'un feu s'alluma, sortit et s'éleva, pareil à des éclats de foudre: nous vîmes des étincelles hautes comme des montagnes et nous entendîmes un bruit comme celui du tonnerre retentissant; il n'y eut personne d'entre nous qui ne tombât en défaillance à cause du fracas qu'il entendait et de la fumée qu'il voyait: notre inquiétude s'accrut, nos chevaux prirent la fuite en rompant leurs rênes; il ne demeura que le coursier de 'Ali. A cette vue, ce dernier se dressa sur ses pieds et fit cet appel à voix haute: « Par la grâce de Dieu, chevaux qui fuyez, obéissez et revenez vers vos maîtres, par la puissance de Dieu ». Quand ils entendirent ces paroles, ils revinrent docilement près de leurs maîtres. Les chevaux revenus, 'Ali leur passa sa main bénie sur les yeux à tous et dit: « Seigneur, écarte d'eux la ruse de Satan », et aussitôt la terreur et l'effroi s'éloignèrent d'eux. Puis l'imâm ajouta: « Cavalerie de Dieu, à cheval! et réjouissez vous du paradis ». Tous remontèrent et Khâled ben El Oualîd dit: « Je n'ai jamais en plus de peur ni de frayeur que ce jour là ». — « Ne craignez pas, continua 'Ali, s'il plaît à Dieu, vous serez surpris: il y aura entre eux et moi un combat dont s'émerveilleront les anges dans le ciel: Dieu est avec moi; il m'aidera par égard pour Moḥammed ».

ʻAli me causait et je lui causais encore lorsque la porte du château s'ouvrit: il en sortit une fumée qui arriva jusqu'à l'horizon; elle passa à notre droite et à notre gauche et nous enveloppa tous, si bien que nous désespérâmes de nos vies; personne de nous ne pouvait voir son compagnon à cause de la fumée. Nous entendîmes à l'intérieur du château un bruit et un fracas dont nous fûmes effrayés: notre trouble s'accrut et nous désespérâmes de nos vies. ʻAli nous fit prendre patience par ses paroles et nous calma par ses discours: lui n'était pas effrayé et ne tremblait point. Au bout d'un instant, la fumée se dissipa: nous regardâmes notre chef qui était entré dans une violente colère et dont la fureur ne faisait que s'accroître. Il se tourna vers Ez Zobair ben El ʻAouâm et lui dit: « Descends de cheval et aide moi à aller au devant de la mort ». Alors il ceignit son sabre, revêtit sa cotte de mailles et nous dit adieu; il prit son bouclier dans sa main gauche, son épée dans sa main droite et nous dit: « Que chacun de vous creuse une fosse et s'y cache en couvrant sa tête de son bouclier: si je remporte la victoire, je reviendrai vers vous; sinon, vous vous sauverez et vous ferez parvenir le salut de ma part à l'apôtre de Dieu. Telles sont mes dernières paroles, salut ».

Ensuite nous lui dîmes adieu et nous retournâmes à nos places; nous fîmes ce qu'il avait ordonné, le cœur effrayé *et l'âme épouvantée, car nous n'étions nullement rassurés par f. 162.
ce que nous avions vu. Puis, raconte ʻAmmâr ben Yâser le Qoraïchite, ʻAli s'avança vers le château, récitant le Qorân, tandis que les pierres pleuvaient sur lui à droite et à gauche, que les cris et les hurlements ressemblaient au tonnerre et que la fumée montait et s'élevait de toutes parts. Il trébuchait dans sa marche sans être effrayé. Puis il revint à nous et dit: « Demeurez à vos places; par celui qui est assis sur le Trône, personne ne s'avancera que moi seul, personne que moi n'entrera dans le château; si j'en réchappe, ce sera par la grâce de Dieu ». Quand nous entendîmes ces paroles, Ez Zobair ben El ʻAouâm lui dit: « A Dieu ne plaise que nous t'abandonnions: nous irons avec toi et nous ne te laisserons pas: ou nous nous sauverons tous, ou nous mourrons jusqu'au der-

nier » — « Serviteurs de Dieu, reprit ʿAli, faites ce que je vous ai ordonné et confiez vous en votre Seigneur; le fer seul peut résister au fer et le chef seul doit entrer en lutte. La Plume a déjà fait courir ce que Dieu a décrété: il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'élevé le puissant ».

Alors il prit congé de ses compagnons qui pleuraient fort: ils l'embrassèrent et lui donnèrent la main: ils lui dirent adieu et il s'avança vers le château sans crainte et sans terreur, en récitant ce verset [1]: « Troupe de génies et d'hommes, si vous pouvez pénétrer au delà des contrées des cieux et de la terre, faites-le, mais vous n'y pénétrerez que par un pouvoir (supérieur au vôtre) ». Ensuite il poussa le cri connu: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'élevé, le puissant ». Nous croyons, dit ʿAmmâr, que le ciel tombait sur la terre à cause de la violence des clameurs, pendant que la fumée montait: ʿAli tantôt nous apparaissait, tantôt disparaissait à notre vue: nous invoquions Dieu, nous humiliant devant lui. L'imâm se dirigeait vers le château, sans qu'aucune crainte ne s'emparât de lui, jusqu'à ce qu'il disparut: il entra en frappant à droite et à gauche; quel brave c'était!

ʿAli rapporte: « Je n'avais jamais combattu que des armées et des soldats: je n'ai jamais rien vu de pire que le combat contre les génies que je trouvai dans le palais ». Il y entra au déclin du soleil.

ʿAmmâr reprend: « Nous entendîmes la voix de ʿAli combattant les génies, pareille au tonnerre retentissant: il poussait contre eux des mugissements de chameau, tandis qu'ils l'entouraient en criant contre lui et en prononçant des paroles que nous ne comprenions pas: nos âmes nous avaient presque quittés; nous désespérions de ʿAli et de nous mêmes et nous disions: « Et ta promesse, ô Toi qui n'as jamais négligé un rendez-vous? ô Dieu, ne nous frappe pas dans ʿAli ». — Je n'ai jamais vu, dit ʿAmmâr, Ez Zobair comme cette fois, les joues souillées de poussière et pleurant à cause de ʿAli et des cris que nous

---

[1] *Qorân*. Sour. LV, vers. 33.

entendions: « Compagnons s'écria-t-il, ʻAli a cessé de faire du bruit ». — Nous écoutâmes les clameurs sans entendre sa voix. Il reprit: « Arrangez les chevaux et voyez ce qu'il est advenu de lui, ou sinon mourons après lui, *car quelle excuse aurions f. 163.
nous auprès de l'apôtre de Dieu? » — « Tu as raison, répondirent-ils, viens avec nous vers lui ».

Nous adoptâmes la résolution d'Ez Zobair, dit ʻAmmâr, mais voici que par la porte du château, il sortit une immense fumée qui atteignit les régions du ciel: c'était un énorme dragon que l'on ne pourrait décrire, pareil à une grande montagne; il ouvrit les yeux, montra les dents et nous entendîmes un fracas comme le bruit du tonnerre retentissant. Ses yeux lancèrent des flammes; il nous entoura de ses regards rapides, et nous prîmes tous la fuite, tandis qu'il était sur nos traces. Nous entrâmes chacun dans la fosse que nous avions creusée et nous nous y cachâmes. Le dragon resta à tourner autour de nous à droite et à gauche, puis il attaqua [1] nos chevaux et les fit périr jusqu'au dernier; il ne resta que celui de ʻAli. Quand nous vîmes que le monstre était revenu au château, nous sortîmes de nos trous et nous regardâmes nos chevaux; ils étaient étendus à terre, morts. Nous ressentîmes un violent effroi et nous pleurâmes, car la mort nous enveloppait, et nous n'entendions plus de bruit ni de nouvelles de ʻAli. Il est mort, disions nous, puis nous marchâmes un peu vers le palais, ensuite nous nous arrêtâmes pleins de crainte et de terreur de ce que nous avions vu: nous ne savions ce qu'il était advenu de ʻAli et nous désespérions de nos vies.

Alors un vieillard, haut comme un palmier, descendit vers nous d'une montagne et nous dit: « Compagnons de Moḥammed, que Dieu le bénisse et le sauve, ʻAli est entouré de tous côtés par les djinns et les démons et il est perdu sans ressource ». Mais ce vieillard, ajoute ʻAmmâr, était un démon qui avait pris la forme d'un homme pour nous tromper. Ons ben Mâlek

---

[1] Comme exemple de la forme انكى qui manque dans le dictionnaire, ou peut citer un passage du *Ghazaouât*, mss. de la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 942, p. 7 فانكى على عدو الله.

répliqua: « S'il en est ainsi, que signifient les paroles du Prophète quand il a dit adieu à 'Omar ben Omayah edh Dhammari et lui a remis la lettre en ordonnant à 'Ali de combattre le dragon: Fâṭimah s'est plainte ainsi que ses enfants et a dit: Tu ordonnes à 'Ali de lutter contre le démon et le génies, et tu nous laisses orphelins après lui! Le Prophète a répondu: Fâṭimah, je ne lui donne en fait d'ordres que ceux que je sais m'avoir été donnés par Dieu ».

L'auteur de ce récit marveilleux continue: « Tout cela arriva quand Fâṭimah était endormie; elle vit en songe 'Ali combattant les génies et le démon, et la difficulté où il se trouvait. Elle s'éveilla tout effrayée et Omm Selma lui demanda: « Qu'as-tu? ». — « J'ai vu telle et telle chose, répondit-elle, et je crois que mon cousin. est perdu sans rémission ». Omm Selma informa le Prophète qui vint trouver sa fille et lui demanda: « Qu'as-tu et qu'as tu vu en songe? » — « J'ai vu telle et telle chose ». — Après avoir entendu ses paroles, Moḥammed lui dit: « Ne crains pas et ne t'afflige pas; Dieu est avec lui et t'aidera: il est tout puissant. Si ce que tu as vu est réel, il n'est rien de caché au Seigneur sur la terre et dans les cieux ». Alors El Ḥasan et El Ḥosain lui dirent en pleurant: « O notre aïeul, pourquoi ne pas réjouir
f. 164. nos cœurs: *montre nous notre père sur le champ. Ils pleuraient et se plaignaient quand Gabriel descendit vers le Prophète et lui dit: « L'Elevé, le Très Haut te salue et te fait dire: Fais parvenir mes salutations à Fâṭimah et dis lui: Ne pleure pas et ne t'afflige pas à cause de ton mari, car je te le rendrai; mon pouvoir s'étend sur toute chose [1]: je l'ai aidé avec les anges: si j'ordonnais à l'un d'eux d'arracher la terre, il l'arracherait en vertu de ma puissance: n'aie pas de souci ni de chagrin; je suis avec lui et je l'aiderai, car quiconque se confie à moi ne périt pas; je suis puissant sur toute chose » [2]. Le prophète de Dieu transmit ces paroles à Fâṭimah puis il se leva, fit deux génuflexions et dit en se prosternant: « Mon

[1] *Qoran*, Sour. II, v. 19.
[2] *Qoran*, Sour. II, v. 19.

Dieu, Dieu de l'ami (Abraham) et de Moïse; ton pouvoir s'étend sur tout[1] ». Le Seigneur lui fit cette révélation: « Il n'y a pas de prophète à qui Dieu ait donné un rang comme le tien, un degré plus élevé que le tien; j'ai entendu ta prière et ta plainte; donne à la terre les ordres que tu voudras, elle t'obéira ». Alors le Prophète fit monter El Ḥasan, El Ḥosaïn et leur mère sur la terrasse de Saʻid ibn ʻAbadah — il n'y en avait pas de plus haute dans la ville — puis il s'écria. « Terre, écoute-moi et obéis-moi! ». Il ordonna aux montagnes de se confondre, ce qu'elles firent; Dieu abaissa ce qu'il avait élevé, éleva ce qu'il avait abaissé et replia la terre tout entière de façon à faire voir le château, les génies et les démons rebelles qu'il renfermait. Le Prophète et sa famille virent ʻAli entouré de tous côtés par les djinns; il était au milieu d'eux comme un feu dans du menu bois. — Quel brave c'était! il versait le sang à droite et à gauche; à sa droite était Michel, à sa gauche Gabriel, et les anges le protégeaient par l'ordre de Dieu.

Alors le Prophète cria: « ʻAli, cesse de combattre les génies et les satans, combats le dragon, car c'est leur chef; sans doute, tu le vaincras ». Quand le dragon entendit les paroles de l'apôtre de Dieu, il fut effrayé: ʻAli regarda Moḥammed et fut vivement réjoui, puis il s'approcha du dragon; il s'avança pareil à une haute montagne, lui porta un coup effroyable avec le sabre de ʻAbd el Moṭṭaleb et le coupa en deux: Dieu précipita son âme en enfer. Quand les génies et les démons virent que leur chef était mort, ils poussèrent des cris et entourèrent ʻAli comme une meule: il ne lui resta d'autre aide que le Miséricordieux. Il les frappa d'un coup douloureux et en tua un grand nombre. Quand ils le virent pénétrer parmi eux par les premiers et sortir par les derniers, tandis que le Prophète le contemplait, priait pour sa victoire et son triomphe, ainsi que les anges, *les gens du Château crièrent: « Quartier! f. 165.
Quartier! cousin de Moḥammed ». Il répondit: « Pas de quartier, si vous ne prononcez la formule de l'unité de Dieu,

[1] *Qoran*, Sour. II, v. 19.

de la mission de Moḥammed et de ma souveraineté ». Quand ils entendirent ces paroles, ils se dressèrent contre lui et l'entourèrent de tous les côtés; il en tua tant que Dieu en connaît seul le nombre, sans se dégoûter ni se fatiguer de la lutte; dans l'air, les anges combattaient avec lui.

Dieu ouvrit les yeux des ennemis: ils virent combattre les anges. Alors tous prononcèrent la parole de la délivrance: — Quiconque la prononce est sauvé; celui qui ne la dit pas est perdu. — « Je n'aurai pas confiance en vous, dit 'Ali, jusqu'à ce que vous combattiez avec moi l'armée qui a fui du palais »: c'était en effet une troupe considérable, et Dieu seul en connaît le nombre. Quand les vaincus eurent entendu l'imâm, ils répondirent: « Nous devons la soumission et l'obéissance à Dieu, puis à toi, cousin de Moḥammed ». Ils firent une sortie avec lui, livrèrent un combat acharné et exterminèrent les ennemis jusqu'au dernier.

'Ali sortit pour retrouver ses compagnons et leur annonça la faveur accordée par Dieu. Ils en ressentirent une grande joie, l'embrassèrent, lui tendirent les mains. Il leur raconta ce qu'il avait fait, comment il avait vu le Prophète et les fit entrer dans le Château. Il était tel qu'ils n'en avaient jamais vu; ils marchaient dans le sang et les morts; puis ils entendirent une voix qui disait: « 'Ali, réjouis-toi de l'arrivée de tes compagnons; quatorze mille démons, satans et génies ont péri de ta main dans ce château; Dieu t'a donné sur eux la victoire ».

Alors il envoya 'Omar ben 'Omayah edh Dhammari vers les compagnons qu'il avait laissés chez les Benou Riâḥ: il leur apprit que Dieu avait fait la conquête de ce château par la main de 'Ali et qu'il avait tué le dragon. 'Omar partit avec cette bonne nouvelle; il arriva près de ses compagnons et les informa de l'aventure; ils en ressentirent une joie extrême, montèrent à cheval et il ne resta personne, jeune ou vieux, qui n'allât au Château. « Abou'l Ḥasan, lui dirent-ils, nous avons vu ce que nous attendions de toi. Louange à Dieu qui t'a donné la force de triompher des ennemis de Dieu! ». — « Ceci, répondit-il, est une grâce du Seigneur qu'il accorde à

qui il veut ». Puis il fit venir ceux qui étaient dans le Château, leur enseigna la prière et le Qorân; il manda les Benou Riâḥ et les y établit. Ses compagnons emportèrent tout ce qu'ils purent en fait de richesses et de trésors; ʻAli et les siens en rapportèrent un butin considérable. Ils s'en allèrent, joyeux de la faveur accordée par Dieu, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à Médine; le Prophète alla à leur rencontre et se réjouit de leur venue.

Voilà ce que nous avons appris sur l'expédition du Château d'or.

IV.

Ms. de Paris, Suppl. arabe N. 519.

حديث المهلب والثعبان وعلى ابن ابى f. 183.
طالب رضى الله عنه

روى عن سعيد ابن المسيب عن انس ابن مالك رضى الله عنه انه قال فبينما النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو جالس فى مسجده مع جماعة من اصحابه واذا برجل قد اقبل ودخل من باب المسجد وسلم على النبى صلى الله عليه وسلم فرد عليه السلام ثم انه بكا بكا شديدا حتى سالتا [a] عيناه بالدموع وقال يا رسول الله قد اكتفينا بك فى الامور ودارت بنا الهموم واحاطت بنا الغموم وقد رحمنا من كان لنا حاسدا ورق لنا من كان لنا موبدا وقد بعثت يا رسول الله بالرافة والرحمة فلم ترحمنا ولم تسال عنا وعن حالنا وقد امنا بك ولم نردك [b] وصدقنا بك وبرسالتك وانت اهل الصدق والاخلاص فانظر فى حالنا ونفس عنا الكرب الذى حل بنا فقال له النبى صلى الله عليه وسلم من انت ايها الرجل ومن اى بلدة انت ومن قصدك وما الذى اصابك فقال له يا سيدى يا رسول الله صلى الله عليك وسلم اما اسمى فانا فاضل

---

a) Ms. سالت. — b) Ms. نراك.

f. 184. وقيل *فضالة بن دواس البجلى ونحن يا سيدى فى بلدة مفقودة
من الزاد ومعدومة من الشهوات قليلة الانهار بعيدة الاثار وقليلة [a]
الامطار ونحن بين الاحجار وناكل العيش القفار ونحمد الملك الجبار
ونحن كانت [b] عندنا عين ما عزيزة نشرب منها ونحمد الله فجانا
شخص فى صورة ثعبان عظيم طويل طوله ثلاث مايـــة وسبعون
ذراعــا عرفه كعرف الفرس وله قرون كقرن الثور الكبير وهو صورته
مهولة يضرب الصخر الاصم الصلب [و]يذيبه وينفخ فى الاشجار
فى مقدار ميل فيحرقها وينفخ على الانسان مـــن بعيد فيتركه
صميما [c] وقد عطشنا عطشا شديدا ومتنا من العطش يا رسول الله
حتى قد مات منا خلق كثير من شدة العطش ونسقى الما من.
نصف يوم وقد اتينا لك ولا طاقة لنا به وقد مات لنا ايضا من البهائم
شى كثير ولولا حب الوطن لانتقلنا وسرنا فى بلاد الناس اى فى بلاد
الله عز وجل ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم بكا بـــكا شديدا
وقال اللهم انت المستعان وعليك التكلان ثم ان النبى صلى الله
عليه وسلم امر بلالا [d] ان ينادى الصـــلاة [فى] جامعه يرحمه [e] الله
فاقبلوا الناس حتى ملوا المسجد وضاق بهم ثم قام النبى صلى
الله عليه وسلم وقصد المنبر وصعد عليه وخطب بهم خطبة بليغة
وقال ايها الناس ما من قوم اصابته مصيبة الا قصدوا نبيهم وقد
اخبركم الرجل بما اصابهم وقد امرنى الله سبحانه وتعالى ان اشاوركم
فى الامـــور لقـــولـــه تعالى وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى
ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَـــوَكِّلِينَ قال الراوى لهاذا الحديث فقام رجل
من بنى الخزرج فقال يا رسول الله منك الامر ومنا الطاعة لله ولك
يا رسول الله وقال رجل اخر من بنى سليم ان من الامر الشديد
ان تامر حجـــة الملحدين وقامع المشركين وقاتل الجـــن المعروف
بحسن التدبير الذى لم يفرع من المخلوقين الاسد الضرغام فالق

a) Ms. قلة. — b) Ms. كان. — c) Ms. فيبركــه جيما. — d) بلال. —
e) Ms. يرحك.

الهام الفارس الهجام اخاك [a] وابن عمك وصهرك على ابن ابى طالب كرم الله وجهه ثم سكت الرجل ساعة وانشد يقول

شعر *انى اقول وحق القول اصدق f. 185.

يا خير من ولدت حوى من الناس

كم قد اباد صياحى الجن من زهق

وكم سقاهم بكاس الذل من كاس

لا تسئلن اذا ما انت ذاكره

الا الذى هو يقول القول نكاس

قال ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اجلس لا باس بهذا الكلام لقد اعطيت به شرف المقام انك لم تمزح علينا الا وقد اجبته فمن احبه احبه الله ورسوله وملائكته ثم التفت النبى صلى الله عليه وسلم الى على كرم الله وجهه وقال له قم يا ابا [b] الحسن وتزود واذهب مع هذا الرجل الشيخ الكبير وازجره واقسم عليه فان اسلم فخل [c] سبيله قال ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم للزبير ابن العوام رضى الله عنه قم يا زبير معه واتبع رايه فان الحق معه اينما دار كان معه فذهب الزبير وتزود للبجلى فخرج النبى صلى الله عليه وسلم معهم مودعا لهم حتى اتى الى العقيق ومعه جماعة من اصحابه ثم قال لهم اذهبوا فى حفظ الله تعالى اصحبكم الله الستر والسرور واعانكم على جميع الامور ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم رفع راسه الى السما ودعا لهم فقال اللهم ان هذا على وابن عم نبيك وهولا قد وجهتهم الى امر لك فيه رضى وللمسلمين فيه صلاح اللهم انصره على اعدايك اللهم وال من والاه وعاد [d] من عاداه واحسن له الجزا فقال له على ابن ابى طالب كرم الله وجهه واياك يا رسول الله الحمد لله الذى اعزنا بك وهدانا بك من الضلالة فانا لله شاكر ولك حامد كما جعلنى الله لك نسبا وصهرا وظهرا واخا وصاحبا ثم انشد يقول

a) Ms. اخوك. — b) Ms. ابى. — c) Ms. خلى. — d) Ms. عادى.

شعر
انــــى للحـــــروب ولاقـيــهـــــا
بنفسى ففيها نعمة من خالقى ارتجيها
قــــد خصنـــا الله بــــاربابـــهـــا
واحمل الرايات برجـــال الحــرب فيـها
انا سابق فى الاســـلام طفـــلا وجيـها
فاذا ثارت حروب لاجهد قدمت فيـها

قال فتبسم النبى صلى الله عليه وسلم ثم سار الامام على الزبير ابن العوام وفضالة البجلى ورجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل على رضى الله عنه واصحابه يسيرون نحو سبعة ايام حتى استوا *فى مفازة الثعالب واذا بهم قد عطشوا عطشا شديدا f. 186. فلم يجدوا ما ولا زادا فضجوا ضجة شديدة واضر بهم العطش فنظر فضالة ابن دواس البجلى [a] ما حل بهم فبقى يميل يمينا وشمالا من شدة العطش فقال لهم الامام على كرم الله وجهه اعدلوا بنـــا نستظل تحت شجرة خضرا حتى ينهور النهار ففعلوا ذلك فلما مال الظل انشد يقول

شعر
يا من له الجـــود والاحسان والكـــرم
يا من له نعم تثـــرا علـــى الامـــم
يا مـــن الله اشـــار الخلـــق كلهـــم
انت الكريم الذى تدعى لــه الامـــم
انـــت العليم بمـــا تخفى سرايـــرنا
انت الرفيق بنـــا يا سيـــد النعـــم
ابلغ حبيبى رســـول الله امنيتى [b]
وارددنى اليـــه فى ستـــر وفى نعـــم
ومن يكـــن يا الهـــى انـــت ناصره
فـــلا يخـــاف مـــن الاعـــدا والشتم

قال ثم نظر على كرم الله وجهه واذا به ينظر بعيدا فى راس جبل

---

[a]) Ces trois mots sont une addition marginale. — [b]) Ms. امنيثه.

فقال على قم يا زبير فاركب راحلتك وخذ سيفك وسلاحك وامض الى ذلك البعير فلعلك تجد من يسقينا او يدلنـــا على الما قـــال فتركب الزبير راحلته وقصد ذلك الخيال فاذا هو ببهيمة [a] قد يبست [b] من الجوع والعطش فالتفت يمينا وشمالا فاذا هو بخيمة مضروبة فى صدر شعيب فى مضيقة فمضى الزبير الى الخيمة فلما دنا منها قال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فخرج عليه شيخ طويل عريض الصدر والمنكب عريض [c] الجبهة مقدار شبرين [d] وانفه مقدار فتر فقال من انت ومن اين جيت لقد غاب عنك رشدك فلم جيتم وانتم قتلتم الكرام الذين كانوا سادة الانام وهم فى الهيجا كالليوث الضرغام فقال له انا الزبير ابن العوام وانا ثالث الثلاثة واعلم انه قد بلغ بنا من العطش غاية الجهد من علينا بشربة من الماء فانها والله غاية المنا قال الشيخ واللات والعزى لو كان عندى من الما ما يروى الثقلين ومن العيش ما يملا المشرقين مـــا اطعمت ولا اسقيت من امن بمحمد اما علمت ما فعل بالسادة [و]هل علمت
f. 187. اين اباد الجحاجحة [e] *الكرام الليوث فيا ليتنى كنت حاضرا حتى اسقيه كاس المنية هو ومن معه قال الزبير ثم ان الشيخ دخل الخيمة وخرج ومعه سيف طوله سبعة اشبـــار وعرضه شبـــر وفى شمالـــه درقة لا يقدر [احد] يرفعها ثم قال له خذ حذرك منى فقد اتاك ليث الليوث وخاطف الارواح والنفوس قال الزبير ابـــن العوام رضى الله عنه فتلاقينا وضربنا بالسيوف ولا اصابنا ولا اصابه شى الا الضرب فى الدرق فصرنا ساعة زمانية فلما نظر الى حربى وضربى وقوة باسى وشجاعتى قال يا فتى من معك قلت على ابن ابى طالب قال قد بلغنى شجاعته فما يقال [f] فيه قال فانشدت اقول [g]

---

a) Ms. بهيما. — b) Ms. يبس. — c) Addition marginale. — d) Ms. مقدار ارشبريـــن. — e) Cette forme de pluriel qui manque dans le dictionnaire se retrouve dans le *Fotouḥ el Ḥabachah* (Bibliothèque-Musée d'Alger N. 1732 f. 8 لاقوام جحاجحة كـــرام بانفسهم لارضاء الجـــواد. — f) Ms. يقول. — g) Ms. فانشد يقول.

شعر

ايهـــا السايل الـــباغى بمهجته
وطالب الوصف منى خذ بـلا عـــوج
سلنى اصـــف فارس الاسلام عليـــا [a]
بفـــقـــد النفوس والارواح والـمـهـــج
ما يغلبه بطل قـــط فى معـــاركـــة
الا ويخطف منهـــم الارواح والمهـج

قال فلما سمع ذلك منى حمل على حملة الاعدا على فريسة وحملت عليـــه كذلـــك فاعتركنا مليا وافترقنا على سلامة وكان اذا ضربته فر [b] كالظبى واذا ضربنى فررت [c] كالفرس الجواد ولقد قاتلت الابطال وبارزت الشجعان فما رايت سرعة عديه ولا اخف منه مقبلا ولا مدبرا وكلما نظرت الى شيبته حقرته واقول فى نفسى لا ينفلت الشيخ منى ساعة واحدة واذا به يقول لى ان رجعت عن دين هذا الساحر والا قطعت راسك فقلت له مجاوبـا ان رجعت عن عبادة الاصنام وعصابة الشيطان والا ذهبت راسك واعدمك انفاسك قـــال وحمل على وحملت عليه ثلاثـا فاضطربنا سويا واعتركنا مليا وانشد يـــقـــول

شعر

دع عـــنـــك مجـــد والـــه
فانى انـــا مـــن موصل متـــولـــه

ثم ضاربنى وضربته وتكافحنا ساعة ثم انه نظر الى الجبل ورد سيفه من يده ثم قال يـا صاحبى انى ارى صاحبك هابطا [d] من الجبل وانـا شيخ كبير وانا لا اقدر انازله واضاربه وانى لمعتذر [e] اليـــك فـلا تخبره بما جرى بينى وبينك قال ثم انه ترك سيفه ودخل الخيمة وسيفه مطروح فاقبلت انظر نحو الجبل لعلى ارى عليـــا [f] وصاحبـــه البجلى فما علمت الا والشيخ قد لزمنى واوثقنى وطرحنى على راسى دخلنى الخيمة *ثم صرعنى وقعد على صدرى فقبض على يدى f. 188.

a) Ms. على. — b) Ms. فسر. — c) Ms. فريت. — d) Ms. هابط. — e) Ms. المعتذز. — f) Ms. عـــلـــى.

حتى كاد يكسرها وكتفنى بوتر قوسه ثم قال لى كيف ترى الشيخ الذى حقرته ابشر فانى اجل صاحبك معك فى هذه الساعة واقرنكما فى حبل واحد وابشر فانى هالككما [a] لا محالة وابشر بكما [b] اهل بدر فقلت له حَسْبِىَ اللّٰهُ ونعم الوكيل ثم ان عليا استبطانى واقبل فى اثرى فاذا هو فى اعلا الجبل فنظر الى الخيمة من راس الجبل فقال لصاحبه من صاحب هذه الخيمة يا فاضل قال سمعنا ان المهلب ابن عبد هبل ساكن فى هذا الموضع فان كان هو فان الزبير اما قتيل واما اسير قال ولم ذلك يا فاضل قال لانه انطامة فلما وصلا [c] الخيمة خرج الشيخ اليهما وتواضع لهما فانكر على كرم الله وجهه ثم قال الشيخ فذاك شيخك فان صاحبك اخبرنى بما جرى عليكم وما لقيتم من شدة العطش وقد ذهب هو والغلام الى الما وها مقبلان [d] رحب الله بكما انزلا حتى تشربا وتاكلا من عيشنا فان لابايك واعمامك علينا حق واجب فاناخ على راحلته وسل سيفه وقال اليك عنى يا نجس دع الهزال وخذ حذرك منى وبمثلى تريد ان تمكر [بى] فاخرج الى فانا مخرج الانفاس ومبيد الانجاس ومفنى الابطال قال فرجع الى الخيمة واخذ سيفه ودرقته وبرز الى على وهو يقول انا الذى افنيت صناديد الفرسان انا الذى اسرت عمرو ابن امية الضمرى وارعيته الابل انا المعروف فى السهل والجبل قال صاحب الحديث ثم جلا [e] كلاهما [f] على صاحبه فلم يزر لا يضربان ويتحاولان ثم ان الشيخ وقف امام الامام على ثم قال سيدنا على

شعر ليس [g] يهول العدا كالموت طالبه
اذا بدا كشهاب النار فى الحطب [h]
ما قط لاقاه بطل يوم معركة
الا وان له الخذلان والحرب

---

a) Ms. هالكم. — b) Ms. بكم. — c) Ms. وصل. — d) Ms. مقبلين. — e) Ms. جل. — f) Ms. كلامهما. — g) Ms. ليت. — h) Ms. الخطب.

كم من صغير له سن يزول به
اياك تلقى كريم القوم بالغضب
ما اقبح الغدر من شيخ يكن زمنا
واحسن العقل والتاديب فى الادب
من كان ينكرنى اذا ذكرت له
f. 189. فانا نسيب رسول الله فى الحسب*

قال ثم حمل كل واحد منهما [a] على صاحبه فحمل على ابن ابى طالب كرم الله وجهه فثبت له الشيخ فاضطربا سويا واعتركا مليا فلم يجد عليه سبيلا [b] غير انه قال اضربه يا زبير فحسب الشيخ ان الزبير قد انفلت من الكتاف فالتفت الشيخ الى وراه فانقض عليه على ابن ابى طالب كرم الله وجهه كالاسد المغضب فضربه ضربة فى راسه فشق راسه نصفين من بين حاجبيه الى ان وقع على قفاه قال فاضل فقلت الله اكبر الله اكبر ادرك يا ابا [c] الحسن هذه الضربة التى شقت الصدر فاذا الشيخ يخور فى دمه كالثور المذبوح ثم دخلنا الخيمة فاطلقنا الزبير فوجدنا الزبير كيف مكر به الشيخ فقال على كرم الله وجهه لقد لاقيت الابطال فما رايت اقوى من هذا الشيخ ضربا ولا اشد منه قتالا ولا اظن هذا الشيخ بهذه الشدة فقال على رضى الله عنه بلغنا المنا فشربنا من قربة [d] كانت بالخيمة فطلبنا من الماكول شيا فلم نجد [e] غير اللحوم وهى لحوم السباع فقال على لصاحبيه قفا [f] لى موضعكما حتى اذهب الى الاسود فذهب على حتى دخل الغار وعلى فى اثره واذا هو برجل قايم على الباب براس كبير عريض الصدر وبيده سيف مثل سيف الشيخ فقال الاسود ومن انت ايها الرجل هل انت من الانس قال على رضى الله عنه انا من الانس الكرام الذين [g] لهم شرف المقام بالنبى عليه افضل الصلاة والسلام ومن خير البقاع مدينة المصطفى

---

a) Ms. منهم. — b) Ms. سبيل. — c) Ms. ابى. — d) Ms. فسرنا من فربة. — e) Ms. يجد. — f) Ms. افقا. — g) Ms. الذى.

صلى الله عليه وسلم الذى له الفخر والافتخار والاقتدار بربه
الواحد القهار فقال له الاسود من انت يا غلام فقال له انا الكرار انا
مزلزل الابطال وقاتل الكفار انا الذى لا ادهش ولا اخاف ولا افزع
انا [ا]لبطل البهلول وسيف الله المسلول واخو الرسول وزوج
البتول انا على ابن ابى طالب فقال الاسود لقد سمعنا بذكرك
فلو كان غيرك ما دخل الخيمة ولا دخل هذا المغار فى هذا الوقت
ولو كان غيرك لدهش ورعش ودخل خايفا فزعا اذ نظر الى والى ما
فى يمينى ثم ان الاسود قال يا مولاى انى رايت البارحة مناما
واريد ان تفسرها *لى قبل كل حديث اعلم انى رايت البارحة كانى f. 190.
انا ومولاى المهلب وقعنا فى البحر فجا طاير اخضر [a] من السما
فضرب بجناحيه على راس مولاى فادخله الارض السابعة وخرجت
انا من البحر فقال له على رضى الله عنه اما الطاير الاخضر الذى
رايته فانا هو وقد قتلنا مولاك وقد غاص تحت اطباق جهنم وهو
مطروح عند خيمته فقال الاسود وكان الله معك وانا اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له على
ما اسمك قال له اسمى الاسود بن مكادح ثم قال له العبد يا مولاى
اعلم ان مع الشيخ ماية درع وماية مغفر وماية سيف لماية مبارز
فقتلهم وسلبهم فقف لى قليلا حتى ارفع الجميع على الابل واسوقها
بين يديك وانى معك واتبعك اينما توجهت ثم قال الحمد لله
الذى هدانا بك وحسن اسلامه قال فغاب ساعة واحضر الجميع الى
الخيمة وعمد الى ناقة من اسمن الابل فنحرها لهم فلم يزالوا
يشوون [b] من اللحم حتى اكتفوا ثم انهم تزودوا من ذلك اللحم
فقال على كرم الله وجهه للعبد اعلم اننا طالبون [c] حاجة لله فيها
رضى وللمسلمين فيها صلاح فدع ابلك فى موضعها حتى ارجع
اليك ان شا الله تعالى وساروا من عند العبد ثم انشد

a) Ms. طايرا اخضرا. — b) Ms. يشوو. — c) Ms. طالبين.

اسير لامر[a] الله وانى مواعدا
لامر رسول الله قد جيت قاصدا
وما خاب عنه[b] كان لله ناصحا
وللصادق المصدوق عونا مساعدا

فروحى فدا للنبى محمد
وينصره ربى على كل جاحد
كما كانت روح اللعين[c] مهلب
فاوردها للنار بئس الموارد
فقد قضى الامر الذى قد رجوته
وقد نلت كل المنا والمقاصد

ثم انهم ساروا اول يوم وثانى الايام حتى اصبحوا عند اهل فاضل البجلى فوجد عندهم بكا ونحيبا[d] فقال لهم ما الذى اضابكم فقالوا ذهب فلان وفلان فرماه الثعبان وتركه صميما فقال على
f. 191. *كرم الله وجهه امضوا بنا الى هذا الشيخ حتى اراه قال فمضوا نحوه فلما ابصره من بعيد احمر وجهه فقال لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ما رايت مثل هذا قط فقال على للزبير يا عبد الله انى هابط الى هذا الشخص وارمى بنفسى اليه واقاتله قتال المفادى بنفسه واجاهد فى قتله فان هو قتلنى فاعتذر لى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى ما ابقيت جهدا قال فبكا الزبير فهبط على عليه ودنا الزبير منهما لينظر ما يكون بينهما فلما نظر الثعبان الى على كرم الله وجهه فقصد اليه فكشر الثعبان على انيابه واصفر فى لونه وجمع نفسه للوثبة على على قال فدنى على [من] الثعبان حتى لم يبق بينهما الا ستة اذرع وسل سيفه وقال الله اكبر الله اكبر

a) Ms. الامر. — b) Ms. عندكان; peut-être faut-il lire عندك ان, ou plutôt انه. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que dans ces vers comme dans les autres, les règles de la prosodie arabe sont entièrement méconnues. — c) Ms. كنت روح للعين. — d) Ms. ونحيب.

الله اكبر ولله الحمد الله اكبر مذل من تكبر ومصغر من تجبر العالم
بمن كفر الله اكبر الله اكبر الله اكبر على من طغىٰ وتجبر وتمرد
الله اكبر جميل الثنا وجزيل العطا المجيب لمن دعا الله اكبر الله
اكبر الله اكبر بلا غاية ولا نهاية الدال بالناهية [a] والقايم بالولاية
الا ايها الشخص اللعين المكفر اتاكم على المرتضى وارث علوم
المصطفى مومن بالغيب موفى بالزمن انا الذى لا اخاف ولا ازل
ولا ارتاب عزمت عليك ايها الجن والعفاريت بالله القهار القادر
الطالب الغالب باسمه الكبير الاكبر العظيم الاعظم الذى اذا سيل
به اعطى واذا دعى به اجاب اعزم عليكم ايها الجن والانس بِٱلطُّورِ ،
وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ، فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ، وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ ، وَٱلسَّقْفِ
ٱلْمَرْفُوعِ ، وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ واعزم عليكم بلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ ٱلنُّجُومِ ،
وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فِي كِتَابٍ
مَكْنُونٍ ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ، اعزم
عليكم ايها المجنون بن [b] وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ، مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ
رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ واعزم عليكم بلَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ ، وَلَا أُقْسِمُ
بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ واعزم عليكم بِٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ واقسم عليكم
بقسم والسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا ٱلطَّارِقُ ، ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ. والله
الغالب اقسم عليكم واعزم عليكم يا معاشر الجن والعفاريت بحق لَا
أُقْسِمُ بِهَذَا ٱلْبَلَدِ واقسم عليكم بحق ٱلشَّمْسِ وَضُحَاها ، وَٱلْقَمَرِ
إِذَا تَلَاهَا ، وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا *اعزم عليكم يا معاشر الجن بتوراة f. 192.
موسى وانجيل عيسى وزبور داود [و]فرقان محمد صلى الله عليه
وسلم وعليهم اجمعين واعزم عليكم باسما الله العظام التى وضعها
على السموات فارتفعت وعلى الارض فانسطحت وعلى الشمس
فانارت وعلى النجوم فرسخت وعلى العيون فانفجرت وبالاسم
الكبير الاكبر الذى تجلى للجبل فَجَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا

[a]) Ms. بالنهاية. — [b]) Ms. بنون.

قال فعند ذلك وضع الثعبان راسه بالارض فاظلمت الدنيا من دخانه الذى خرج من انفيه واجتمعت جيوش الجن على على ابن ابى طالب كرم الله وجهه حتى اتوه فى سبعين الف امير تحت كل امير سبعون [a] الف قايد يعنى مقدم مع كل قايد سبعون الف فارس فلما راهم على كرم الله وجهه قال الله اكبر الله اكبر الله اكبر اعزم عليكم الرجس اللعين بالعرش ورفعته والكرسى وسعته والقلم وجرته واللوح وحفظته وجبريل وامانته وميكايل وقسمته واسرافيل ونفخته وملك الموت وقبضته وبالايات الكبرى وبالاقسام الاخرى وباسمايه العظام عزمت عليكم باسما الله ياهيا [b] شراهيا ادوناى اصباوت ال شداى الجمتكم باقسام الله وباسما الله وبكلمات الله التامات التى لا يجوز من بر ولا فاجر جبريل عن يمينى وميكايل عن شمالى واسرافيل وراى والله مطلع على احرقتك بِنَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْئِدَةِ ، إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ، فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ فقالوا نحن ما لنا وما لكم فلم نذكركم قط ولا تعرضنا منكم قط فاطلق سبيلنا فقد حبستنا باسما الله عن الذهاب فى الارض بغير ذنب فقال على كرم الله وجهه ما حبسناكم باسما الله وحبسنا صاحبكم هذا حتى انه تصور بصورة ثعبان ورفع الناس عن مشاربهم فقالوا له ان هذا مارد كافر من مردة الجن فاطلقنا فاننا قد تبرانا منه فقال لهم على كرم الله وجهه والله ما اطلق سبيلكم حتى تقولون معى لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال منهم ثلاثون الف لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اخرون اما نحن فقد اسلمنا على يد محمد صلى الله عليه وسلم فيا ليته كان معنا يوم
f. 193. نزلت قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ ٱلْجِنِ *واما هذا المارد فشانك وشانه فلا طاقة لنا به قال فطلق على سبيلهم ورجع يقرا على الثعبان الى بعد العشا فاذا هو قد هلك وكبر ورفع راسه وصوته

a) Ms. سبعين. — b) Ms. باهيا.

بالتهليل والتكبير حتى سمعنا التهليل من الهوى وضجت الاصوات ونزلت النيران من السما ونفخ الثعبان رفع وراسه الى السما نحو على ابن ابى طالب حتى علا على ظهره وضربه ضربة على راسه ثم اتبعها بالاخرى فى رقبته ولم يزل يضربه بالسيف حتى قتله ثم نادى نَصْرٌ مِنَ ٱللّٰهِ وفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ ٱلْمُومِنِينَ يا زبير قال فعند ذلك هلك الناس وخروا لله ساجدين كلهم قال صاحب الحديث وخرج الناس كلهم الرجال والنسا حتى رموا بانفسهم فى جوف الليل على الما من شدة العطش ولما قتل على كرم الله وجهه ذلك الملعون سال دمه مقدار مايه ذراع ثم ان عليا [a] كرم الله وجهه قام وتوضى من ذلك الما وشرب وجمع بين الصلاتين فجا لا يملك نفسه من التعب وشدة القيام وطول الكلام ثم انه بعد ذلك انشد

فضالة بلغ للنبى رسالة
ومن اوفى بعهد الجلال
بانى لقيت الجن فى ظلم الدجا
فاسقيتهم كاس المنية منهال

وانصرت عليهم بفضل الله تعالى ورجعنا الى العبد فنحر لنا ناقة اخرى فاكلنا منها حتى شبعنا وتزودنا واقبلنا الى نحو المدينة فلما قربنا (lacune?) ثم ان العبد صار يكرر يقول ارجعوا بكرة وعشية واتبع دين محمد او عليا (?على) قال على فلما قدمنا لقينا النبى صلى الله عليه وسلم قال يا على قتلت المهلب بن عبد هبل وهذا عبده وابله وجيتم فى عافية وسلامة قال على كرم الله وجهه نعم يا رسول الله قال فدعى النبى صلى الله عليه وسلم لعلى ولاصحابه بالعافية والاخلاص وقسم النبى صلى الله عليه وسلم تلك الاموال والسلاح بين الصحابة والمهاجرين والانصارو اعتق على ابن ابى طالب العبد واعطاه حقه من المال وهذا ما بلغنا من

a) Ms. على.

الخبر وانتهى وصلى الله على سيدنا محمد سيد البشر محمد وعلى
اله واصحابه الغرر وسلم تسليما كثيرا صليبا مباركا فيه جزيل
f. 194. النعم والحمد لله رب العالمين *وهو حسبى ونعم الوكيل نعم
المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم
وارحمنا برحمتك يا ارحم الراحمين انتهى

V.

Aventure d'El Mohalleb, du dragon et de 'Ali ibn Abou Ṭâleb.

f. 183. On rapporte, d'après Sa'id ibn el Mosayeb, qui le tenait d'Ons ben Mâlek, le récit suivant:

Tandis que le Prophète était un jour assis dans la mosquée avec plusieurs de ses compagnons, un homme s'avança, entra par la porte de la mosquée et salua Moḥammed qui lui rendit son salut. Puis il pleura si fort que ses yeux fondaient en eau et dit: « Prophète de Dieu, nous n'avons recours qu'à toi dans les affaires, et cependant les soucis nous entourent, les chagrins nous assiègent: nous sommes devenus un objet de pitié pour nos envieux et ceux qui se montraient durs pour nous s'adoucissent. Prophète de Dieu, tu as été envoyé avec la douceur et la miséricorde, et pourtant, tu n'as pas eu compassion de nous; tu ne t'es pas informé de nous, ni de notre situation: cependant, nous avons cru en toi, nous ne t'avons pas repoussé, nous avons ajouté foi à tes paroles et à ta mission: tu es le maître de la sincérité et de la délivrance: considère notre situation, délivre-nous du chagrin qui s'est abattu sur nous ». — « Qui es-tu, toi? demanda le Prophète: d'où es-tu? Quel est ton but? Que t'est-il arrivé? ». — « Seigneur, répondit-il, Prophète de Dieu, quant à mon nom, je m'appelle
f. 184. Fâdhel — d'autres *disent Fadhâlah — fils de Doouâs el Badjeli: nous habitons un pays dépourvu de provisions et privé d'agréments: il y a peu de rivières et les monuments sont éloignés: les pluies y sont rares: nous habitons dans les rochers

et nous mangeons une nourriture grossière en louant le Roi puissant. Il y avait chez nous une source d'excellente eau dont nous buvions en remerciant Dieu: mais il est arrivé un être sous la forme d'un dragon énorme, long de 370 coudées, avec une crinière pareille à celle d'un cheval, des cornes comme celles d'un grand taureau. Son aspect est effrayant: il fait fondre, en les frappant, les pierres les plus dures: il atteint de son souffle les arbres à la distance d'un mille et il les consume: il souffle de loin contre l'homme et le laisse étendu mort. Nous souffrons d'une soif violente qui nous détruit. Tellement, Prophète de Dieu, qu'il est mort beaucoup de gens par l'excès de la soif. Nous buvons de l'eau éloignée d'une demi-journée. Nous sommes venus te trouver, car nous nous trouvons sans ressources: nous avons perdu beaucoup de bestiaux, et si ce n'était l'amour de la patrie, nous émigrerions et nous irions dans le vaste monde »[1].

Après l'avoir entendu, le Prophète pleura fort et dit: Mon Dieu, c'est à toi que l'on demande du secours: c'est toi en qui l'on a confiance ». Puis il ordonna à Belâl de faire l'appel à la prière. Les gens arrivèrent et remplirent la mosquée qui fut trop étroite pour eux. Puis Moḥammed se leva, se dirigea vers la chaire où il monta et prononça une allocution éloquente: « O gens, dit-il, aucun peuple n'est frappé par une catastrophe qu'il ne s'adresse à son prophète: cet homme vous a raconté ce qui est arrivé aux siens et Dieu très haut m'a ordonné de vous consulter la dessus, conformément à sa parole auguste: « *Consulte les en affaire, et quand tu auras pris un parti, confie toi à Dieu très haut: Dieu aime ceux qui ont confiance en lui* »[2].

Alors un homme des Benou Khazradj se leva et dit: « Prophète de Dieu, c'est à toi d'ordonner et à nous d'obéir à Dieu et à toi ». Un autre des Benou Solaïm lui dit: « Il est urgent que tu en donnes l'ordre à l'argument contre les hérétiques, au dompteur des polythéistes, au tueur de djinns, connu

[1] M. à m. Le pays des gens, ou plutôt le pays de Dieu.
[2] *Qorân*, Sour. III, v. 153.

pour sa sagesse, qui n'est surpassé par aucune créature, le lion terrible, fendeur de crânes, le cavalier impétueux, ton frère et cousin, ton gendre 'Ali ibn Abou Ṭâleb, que Dieu honore sa face ». L'homme se tut un instant, puis il récita ces vers:

f. 185. *Je parle, et par la parole (de Dieu) je dis la vérité: ô le meilleur de ceux qui sont nés d'Eve!

Combien il a précipité dans l'abîme de djinns qui poussaient des clameurs! A combien il a fait boire la coupe de l'humiliation!

N'en interroge pas — lors qu'il t'arrive de le mentionner(?) — d'autre que celui qui a dit: La parole est une répétition (?).

Le Prophète lui répondit: Assieds-toi, ton discours est très bien: il te fait grand honneur; tu ne nous as pas dit de choses futiles; je suis absolument de ton avis: celui qui l'aime ('Ali), Dieu l'aime ainsi que son Prophète et ses anges ». Puis il se tourna vers 'Ali, que Dieu honore sa face, et lui dit: Lève-toi, Abou 'l Ḥasan, prends tes provisions de route, pars avec ce vieillard, repousse son ennemi et conjure le d'embrasser l'islamisme. S'il y consent, laisse-le ». Puis il dit à Ez Zobaïr ibn el 'Aouâm: « Lève-toi, ez Zobaïr, et suis le drapeau de 'Ali, car la justice l'accompagne partout. Ez Zobaïr partit et prit des provisions de route pour le Badjeli.

Le Prophète sortit avec eux en les exhortant jusqu'à ce qu'il arriva à El 'Aqiq [1] ayant avec lui une troupe de ses compagnons. Puis il leur dit: « Partez sous la garde de Dieu: que Dieu vous accompagne avec la protection et la joie, qu'il vous aide en toute circonstance! ». Puis il leva la tête au ciel et pria pour eux en ces termes: « Seigneur, celui-ci est 'Ali, le cousin de ton Prophète, je l'envoie ainsi que ceux-là accomplir une tâche où il y aura pour toi de la satisfaction et de la paix pour les Musulmans. Mon Dieu, aide-le contre tes ennemis! — Mon Dieu, sois l'ami de quiconque l'aime, l'ennemi de quiconque l'attaque et accorde lui une bonne

1. Vallée près de Médine. Cf. Yaqout, *Mo'djem*, t. III, p. 698-703.

récompense! ». — « Ainsi qu'à toi, répondit 'Ali, envoyé de Dieu, qui nous a fortifiés par toi et t'a donné à nous pour nous guider hors de l'erreur: j'en rends grâce à Dieu et je te loue, comme d'avoir fait de moi ton parent, ton gendre, ton frère et ton compagnon ». Puis il récita ces vers.

Je vais à la guerre, je l'affronte en personne, car là sont les délices que j'attends de mon Créateur.

Dieu nous a désignés spécialement comme guerriers; c'est moi qui y porte les étendards pour les combattants.

C'est moi qui tout enfant ai devancé les autres dans l'islam: lorsqu'une guerre menace Aḥmed (le Prophète), je m'avance.

'Ali et ses compagnons marchèrent pendant sept jours jusqu'à ce qu'ils arrivèrent au milieu *du désert d'Eth Tha'âleb: f. 186.
là, ils souffrirent d'une soif violente. Ils ne trouvèrent ni eau ni provisions: ils se sentirent extrêmement fatigués et la soif les tourmenta. Fedhâlah ben Doouâs el Badjeli, voyant ce qui leur arrivait, commença à osciller à droite et à gauche dans l'excès de la soif. L'imâm leur dit: « Chevauchons ensemble pour aller nous mettre à l'abri sous un arbre vert qu'à ce que le jour soit passé ». Ils le firent. Quand l'obscurité s'abaissa, 'Ali récita ces vers:

O toi qui es doué de noblesse, de bienfaisance et de générosité, ô toi qui prodigues tes bienfaits aux nations,

O toi qui conseilles les créatures de la part de Dieu, toi, le généreux qu'invoquent les nations,

Toi qui connais les secrets que cachent nos cœurs, toi, notre compagnon, le maître des bienfaits,

Informe mon ami, le Prophète de Dieu, de ma détresse, et obtiens de lui pour moi sa protection et ses faveurs.

O mon Dieu, celui que tes secours ne craint ni les ennemis ni les insolents.

'Ali regarda et aperçut un chameau sur le sommet d'une montagne: « Lève-toi, Zobaïr, dit-il, monte à cheval et va vers ce chameau: peut-être trouveras tu quelqu'un qui nous donnera à boire ou nous indiquera une aiguade ». Zobair monta à cheval et se dirigea vers cet objet: c'était une bête de somme desséchée par la faim et la soif. Il se tourna à droite

et à gauche et aperçut une tente dressée à l'entrée d'un ravin; dans sa partie la plus étroite. Il s'y rendit et dit en approchant: « Le salut soit sur toi ainsi que la miséricorde de Dieu et sa bénédiction! ». — Un grand vieillard. large de poitrine et d'épaules, avec un front de deux empans et un nez long comme la main écartée, sortit à sa rencontre et lui demanda: « Qui es-tu? D'où viens-tu? Tu as perdu ton chemin? Pourquoi êtes vous venus après avoir tué les hommes généreux qui étaient les seigneurs des peuples et qui, dans la mêlée, ressemblaient à des lions furieux? ». — L'autre lui répondit: « Je suis Zobair fils d'El 'Aouâm: nous sommes trois. Sache que nous sommes épuisés par la soif, fais nous la charité d'un peu d'eau: Dieu récompense à l'excès ». Le vieillard reprit: « Par Allât et El 'Ozza, si j'avais assez d'eau pour rassasier les deux races (hommes et génies) et assez de nourriture pour remplir l'Orient et l'Occident, je ne donnerais à manger ni à boire à quiconque croit en Moḥammed. Ignores-tu ce qu'il a fait aux chefs? Ne sais-tu pas où il a anéanti les seigneurs
f. 187. généreux *et vaillants comme des lions? Si seulement j'avais été là pour lui faire avaler la coupe du trépas, à lui et aux siens! ». — Puis le cheïkh rentra dans sa tente et en sortit avec un sabre long de sept empans et large d'un: à sa main gauche était un bouclier impossible à soulever. « Prends garde à toi, me cria-t-il, car c'est le lion des lions, celui qui ravit les âmes et les souffles qui marche contre toi ». Nous en vînmes aux mains à coups de sabre, mais ni l'un ni l'autre, nous ne fûmes atteints par les coups qui portaient sur les boucliers. En voyant mon attaque, la force de mon bras et mon courage, le vieillard me dit: « Jeune homme, qui est avec toi? ». — « 'Ali ibn Abou Ṭâleb ». — Il reprit: « J'ai entendu parler de sa valeur: que dit-on de lui? ». — Alors je récitai ces vers:

O toi qui questionnes et qui en veux à sa vie, qui me demandes de le décrire, apprends ceci sans détours:

Interroge-moi, je te dépeindrai le chevalier de l'islâm. 'Ali, comme anéantissant les âmes, les souffles et les vies.

Aucun des héros ne peut le vaincre dans l'arène, mais il leur ravit les souffles et les vies.

Quand il eut entendu mes vers, il se précipita sur moi comme un ennemi sur une proie: je le chargeai de mon côté, nous combattîmes longtemps, puis nous nous séparâmes sans blessures. Quand je le frappais, il fuyait comme une gazelle: quand il me portait un coup, je me dérobais comme un cheval de race. Certes, j'ai combattu des héros et défié des braves mais je n'ai jamais vu une promptitude d'attaque comme la sienne, et je n'en ai jamais rencontré de plus agile à avancer et à rompre. Chaque fois que je regardais ses cheveux blancs, je le dédaignais et je me disais: Ce vieillard ne saurait m'échapper un instant. Alors il me disait: Renonce à la religion de ce magicien, sinon je te coupe la tête. — Renonce au culte des idoles, à la bande de Satan, lui repliquais-je, sinon, je fais voler ta tête et je t'anéantis. Il chargea sur moi et moi sur lui à trois reprises: nous nous frappâmes avec fureur et nous combattîmes longtemps: alors il récita ce vers:

Laisse Mo'.ammed et les siens, c'est moi qui guide et qui trouble.

Puis il me frappa et je le frappai: nous luttâmes ensemble un instant; ensuite il regarda la montagne jeta son sabre et me dit: « Compagnon, je vois ton ami descendre de la montagne; je suis un vieillard âgé qui ne puis le combattre; je m'excuse près de toi, ne lui parle pas de ce qui est arrivé entre nous ». Il laissa son sabre, entre dans sa tente: son arme était restée à terre. Je me dirigeai vers la montagne pour apercevoir 'Ali et son compagnon El Badjeli: en moins d'un instant, le vieillard me saisit, me lia, me renversa sur la tête et m'introduisit dans la tente. *Puis il me jeta violemment à f. 188.
terre, s'assit sur ma poitrine, me serra la main à la briser et me garrotta avec la corde de son arc. « Que dis-tu du vieillard que tu méprisais? me demanda-t-il; dans un instant, je vais t'adjoindre ton compagnon; je vous attacherai ensemble avec une seule corde, je vous ferai périr sans rémission et je réjouirai par là les gens de Bedr ». Je lui répliquai: Je compte sur Dieu [1], et quel excellent mandataire! ».

Ensuite 'Ali, estimant que j'étais longtemps absent, s'avança sur mes traces et se trouva au sommet de la mon-

tagne; de là il vit la tente: « Qui est le maître de cette tente, Fâdhel? » demanda-t-il à son compagnon. — « Nous avons entendu dire qu'El Mohalleb ibn 'Abd Hobal habite dans ces parages: si c'est lui, Ez Zobaïr est tué ou prisonnier ». — « Et pourquoi cela? ». — « Parce que c'est le fléau ». Quand ils arrivèrent à la tente, le vieillard sortit à leur rencontre et se fit humble avec eux. Rebuté par 'Ali — que Dieu honore sa face — il lui dit: « Avance, je suis à toi (?): ton compagnon m'a raconté ce qui vous est arrivé et ce que l'excès de la soif vous a fait endurer; il est parti à l'aiguade avec un esclave; les voici qui reviennent. Soyez les bienvenus, par Dieu, mettez pied à terre pour boire et manger de notre nourriture, car nous sommes les débiteurs de vos pères et de vos oncles ». 'Ali fit agenouiller sa chamelle, tira son sabre et dit au cheïkh: « Arrête, scélérat, cesse ton badinage et prends garde à toi: c'est avec un pareil que moi que tu veux ruser! sors vers moi; c'est moi le destructeur des vies, l'exterminateur des scélérats, le tueur de héros ». Le vieillard retourna à sa tente, prit son sabre et son bouclier et alla provoquer 'Ali en disant: « C'est moi qui ai anéanti les chefs des cavaliers: c'est moi qui ai pris 'Amr ben Omayah edh Dhammari et lui ai fait garder les chameaux: c'est moi qui suis connu dans la plaine et la montagne ».

L'auteur du récit reprend: Ensuite ils chargèrent l'un contre l'autre: on ne voyait qu'eux se battant et cherchant à se surprendre. Puis le vieillard s'arrêta devant l'imâm qui récita ces vers:

L'attaque, pas plus que la mort, n'effraie celui qui la recherche, lorsqu'il se tient comme l'étincelle de feu dans le bois sec.

Aucun héros ne le rencontre un jour de bataille sans éprouver de la faiblesse et de l'anéantissement.

Que de jeunes gens dont il a interrompu le cours des années! Garde toi de rencontrer le chef illustre de la tribu en fureur.

---

[1] *Qorân,* Sour. IX, v. 13.

Qu'elle est honteuse la perfidie chez un vieillard avancé en âge! Qu'elles sont belles l'intelligence et la civilité jointes à l'instruction!

Celui qui me méconnaît quand on me mentionne à lui, *(qu'il sache que) je suis, pour l'illustration, de la même fa- f. 189.
mille que mon maître.

Puis chacun d'eux se précipita sur son adversaire. 'Ali — que Dieu honore sa face — chargea sur le vieillard qui tint bon contre lui: ils se battirent et luttèrent longtemps l'un contre l'autre. L'imâm ne trouva d'autre ressource que de dire: « Frappe-le, Zobaïr ». — Le vieillard crut qu'Ez Zobaïr s'était délivré de ses liens; il se retourna et l'imâm lui partagea la tête en deux morceaux entre les deux sourcils: il tomba à la renverse. — Fâdhel ajoute: « Je m'écriai: Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! Père d'El Ḥasan, le beau coup qui lui a fendu la poitrine! — Le vieillard mugissait dans son sang comme un taureau égorgé. Nous entrâmes dans la tente, nous délivrames Ez Zobaïr que nous trouvâmes pris par la ruse d'El Mohalleb ». — « J'ai déjà eu des rencontres avec des héros, dit 'Ali — que Dieu honore sa face — mais je n'ai jamais vu quelqu'un plus fort que ce vieillard pour frapper, plus acharné pour combattre: je ne croyais pas qu'il eût tant de vigueur. Nous avons réussi, ajouta 'Ali ». — Puis nous bûmes à une outre qui était dans la tente et nous cherchâmes quelque chose à manger: nous ne trouvâmes que de la chair de bêtes sauvages.

'Ali dit à ses deux compagnons: « Restez à m'attendre à vos places, je vais aller voir après le nègre ». Il partit et entra dans la caverne en suivant ses traces: il trouva près de la porte un homme debout, avec une grande tête, une poitrine large, tenant à la main un sabre comme celui du vieillard. « Qui es-tu? demande le nègre; es-tu un être humain? » — « Je suis le combattant qui fait trembler les héros et qui extermine les infidèles: je suis le champion rieur, le sabre de Dieu hors du fourreau, le frère du Prophète, l'époux de la Vierge, je suis 'Ali ibn Abou Ṭâleb ». — « J'ai entendu parler de toi, répondit le nègre: un autre que toi n'aurait pu en ce

moment pénétrer dans la tente ni dans cette caverne, car tout autre aurait été effrayé et épouvanté, et serait entré en tremblant à ma vue et à la vue de ce que je tiens dans ma main droite. Maître, ajouta-t-il, j'ai eu hier un songe, et je désire
f. 190. que tu me l'expliques *avant toute conversation. Il m'a semblé que mon maître El Mohalleb et moi, nous étions tombés dans la mer: un oiseau vert descendit des cieux, frappa de ses ailes la tête de mon maître et le fit entrer dans la septième terre: moi, je sortis de la mer ». 'Ali lui répondit: « L'oiseau vert que tu as vu, c'est moi; nous avons tué ton maître et il a été plongé sous les voûtes de l'enfer: il est étendu près de sa tente ». Le nègre reprit: « Dieu était avec toi. Je témoigne qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Moḥammed est le Prophète de Dieu, sur lui soient la bénédiction et le salut de Dieu ». 'Ali lui demanda: « Quel est ton nom? ». — « El Asouad ibn Mokâdiḥ. Maître, ajouta-t-il, sache que le vieillard possédait cent chameaux que je faisais paître en cet endroit: dans cette montagne, il y a une immense grotte renfermant cent cottes de mailles, cent casques et cent épées appartenant à cent combattants qu'il a tués et dépouillés: attends moi un instant; j'enlèverai le tout sur des chameaux que je conduirai devant toi: je t'accompagnerai et je te suivrai partout où tu iras: louange à Dieu qui nous a guidés par toi! ». Sa conversion fut sincère.

Il s'absenta une heure, apporta le tout à la tente, prit une des plus grosses chamelles et l'égorgea. Les Musulmans s'empressèrent de faire rôtir la chair et s'en rassasièrent, puis ils en firent des provisions. 'Ali dit à l'esclave: « Sache que nous poursuivons une entreprise qui doit donner de la satisfaction à Dieu et du soulagement aux Musulmans: laisse tes chameaux à leur place jusqu'à ce que je revienne vers toi, s'il plaît à Dieu ». Puis ils quittèrent El Asouad et 'Ali récita ces vers:

Je marche à l'ordre de Dieu et je suis fidèle au rendez-vous; je suis venu pour accomplir l'ordre du Prophète de Dieu (?).

L'on n'ignore pas qu'il est l'ami sincère de Dieu et un secours efficace pour l'homme véridique et reconnu tel.

Mon âme est la rançon du prophète Moḥammed et Dieu l'aide contre quiconque lui résiste,

Comme a été l'âme du maudit Mohalleb, qu'il a envoyée en enfer, la pire des stations.

Ainsi s'est accompli mon espoir et j'ai obtenu la réalisation de mes désirs et de mes desseins.

Puis ils marchèrent un jour et un autre, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent dans la tribu de Fâdhel el Badjeli qu'ils trouvèrent en proie au chagrin et aux larmes. « Qu'est-il arrivé? » demanda-t-il. — « Un tel et un tel ont disparu; le dragon les a frappés et les a laissés morts ». — 'Ali — *que Dieu honore f. 191.
sa face — reprit: « Conduisez moi vers ce cheïkh, que je le voie ». Ils allèrent vers lui. En l'apercevant de loin, son visage rougit de joie et il s'écria: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, l'élevé, le grand! je n'ai jamais vu personne comme celui-ci ». — Ensuite 'Ali dit à Ez Zobaïr: « Serviteur de Dieu, je vais attaquer cet être, je me jetterai sur lui et je le combattrai comme quelqu'un qui a fait le sacrifice de sa vie, tant que j'aurai des forces ». Ez Zobaïr se mit à pleurer: 'Ali descendit, et son compagnon s'approcha pour voir ce qui se passerait entre eux deux.

Quand le dragon vit 'Ali — que Dieu honore sa face — se diriger vers lui, il montra les dents: sa face jaunit et il se ramassa pour se jeter sur l'imâm. Celui-ci s'approcha de lui, en sorte qu'il n'y avait plus entre eux qu'une distance de six coudées, tira son sabre et cria: « Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! Louange à Dieu! Dieu est le plus grand! Il abaisse celui qui s'enorgueillit; il humilie celui qui est fier; il connaît celui qui est infidèle. Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand contre quiconque est injuste, orgueilleux et violent! Dieu est le plus grand, digne d'immenses louanges et prodigue de ses dons: il exauce ceux qui s'adressent à lui. Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! sans extrémité ni limite; il fait connaître ce qui est défendu, et il est stable dans sa puissance. O être maudit, infidèle, vers toi est venu 'Ali en qui Dieu se complaît, héritier des sciences de l'Elu, croyant au monde invisible, fidèle

à ses obligations: je suis celui qui ne craint, ni ne tremble, ni ne frémis: c'est vous que je conjure, démons et génies, par le Dieu fort et puissant, cherchant et triomphant par son nom grand et très grand, auguste et très auguste: il accorde quand on l'implore, il exauce quand on le prie. Je vous conjure, génies et hommes, par ces versets: « *Par le Sinaï, par un livre écrit sur un parchemin déroulé, par la demeure peuplée* (Ka'abah), *par la voûte élevée, par la mer agitée* [1] ». — « *Par les couchers des étoiles, et c'est un serment considérable, si vous le saviez — c'est un Qorân auguste, conservé dans un livre caché, que ne toucheront que les purs, révélations du Maître du Mondes* » [2]. — « *Non, par la plume et ce qu'on écrit, par la grâce de ton maître, tu n'es pas un possédé* » [3]. — « *Je ne jurerai pas par le jour de la résurrection; je ne jurerai pas par l'âme qui fait des reproches* » [4]. — « *Par le ciel qui renferme les signes du Zodiaque* » [5]. — « *Par le ciel et l'étoile nocturne: qui te fera savoir ce qu'est l'étoile nocturne? l'étoile qui lance des dards* » [6]. Dieu est le victorieux: je vous conjure et vous adjure, troupe de djinns et de démons, par ces versets: « *Je ne jure pas par ce pays* » [7]. — « *Par le soleil et sa clarté, par la lune quand elle le suit de près, par le jour, quand il*
f. 192. *brille de tout son éclat* » [8]. *Je vous conjure, troupe de génies, par la Torah de Moïse, par l'Evangile de Jésus, par les Psaumes de David, par le Qorân de Moḥammed — que Dieu le bénisse et le sauve ainsi que tous les autres —. Je vous conjure par les noms augustes de Dieu qu'il a placés sur les cieux, et ils se sont élevés; sur la terre, et elle s'est étendue [9]; sur

---

[1] *Qorân*, Sour. LII, v. 1-6.
[2] *Qorân*, Sour. LVI, v. 74-79.
[3] *Qorân*, Sour. LXVIII, v. 1-2.
[4] *Qorân*, Sour. LXXV, v. 1-2.
[5] *Qorân*, Sour. LXXXV, v. 1.
[6] *Qorân*, Sour. LXXXI, v. 1-3.
[7] *Qorân*, Sour. XCV, v. 1.
[8] *Qorân*, Sour. XCI, v. 1-3.
[9] Cf. *Qorân*, Sour. LXXXVIII, v. 18-20.

le soleil, et il a brillé; sur les étoiles, et elles ont été solidement fixées; sur les sources, et elles ont jailli; par le nom grand et très grand qui s'est manifesté à la montagne « *et la réduisit en poussière, tandis que Moïse tomba évanoui* »[1].

A ce moment, le dragon posa sa tête sur le sol et le monde fut obscurci par la fumée qui sortait de ses narines. L'armée des djinns se réunit contre ʻAli fils d'Abou Ṭâleb: ils vinrent au nombre de 7000 princes, commandant chacun à 7000 chefs qui avaient sous leurs ordres 7000 cavaliers chacun. En les voyant. ʻAli s'écria: « Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! Dieu est le plus grand! J'adjure contre vous, infâmes et maudits, le Trône et son élévation, le Siège et son extension, la Plume et sa course, la Tablette et ce qu'elle contient, Djebraïl et sa foi, Mikâïl et sa beauté, Israfil et sa fierté[2], l'ange de la mort et sa puissance, les grands versets et les autres conjurations, les noms augustes, Jahveh, Charahia, Adonâi, Sabaot, El, Chaddaï; je vous bride par les serments de Dieu, par ses noms, par ses paroles parfaites auxquelles ni juste ni méchant ne pourra passer outre. Dieu est renseigné sur moi: je te brûle par *le feu de Dieu, le feu allumé qui envahira les cœurs* (condamnés); *il les entourera comme une voûte, allongée sur des colonnes* »[3]. Ils lui répondirent: « Qu'y a-t-il entre vous et nous? Nous ne vous avons jamais mentionnés, nous ne vous avons jamais entrepris: laisse nous aller, car, par les noms de Dieu, tu nous empêches, sans faute de notre part, de partir sur la terre ». — ʻAli reprit: « Nous ne vous avons enchaînés, vous et votre chef que parce qu'il a pris la forme d'un dragon et écarté les gens des aiguades ». — « C'est un démon infidèle d'entre les djinns, dirent-ils; laisse nous aller, car nous ne sommes pas responsables de lui ». — « Je ne vous relâcherai, pas, répondit ʻAli, que vous ne disiez avec moi: Il n'y a de

---

1 *Qorân*, Sour. VII, v. 139.

2 Le mot نفخة manque dans le dictionnaire: on en trouve un exemple dans le *Fotouḥ el Ḥabachah* f. 1 حتى تاتى القيمة بنفختها ان شا الله تعالى

3 *Qorân*, Sour. CIV, v. 6-9.

Dieu que Dieu et Moḥammed est l'apôtre de Dieu ». — Trente mille d'entre eux répétèrent cette formule: les autres dirent: « Nous avons fait cette profession d'islamisme entre les mains de Moḥammed — que Dieu le bénisse et le sauve — si seulement il avait été avec nous le jour où a été révélé ce verset: *Dis: il m'a été révélé que quelques génies écoutèrent*
f. 193. (la lecture du Qorân) [1]. *Quant à ce rebelle, c'est affaire entre lui et toi et nous n'avons rien à voir avec lui ».

'Ali les laissa partir et recommença à réciter des incantations contre le dragon jusqu'au soir: il était sur le point de périr, mais il reprit le dessus, releva la tête et prononça à haute voix les formules de l'unité et de la grandeur de Dieu, si bien que nous entendîmes la première en l'air avec des bruits de voix: des feux descendirent du ciel; le dragon souffla et leva la tête vers les cieux du côté de 'Ali ben Abou Ṭâleb, voulant souffler contre lui; mais l'imâm le frappa et le fit se dresser sur son dos: alors il lui porta un coup à la tête, redoubla sur la nuque et ne cessa de le frapper avec son épée jusqu'à ce qu'il l'eut tué. Puis il cria: « *Assistance de Dieu! victoire immédiate, annonce cette bonne nouvelle aux Musulmans* [2], Zobair ». Alors les gens presque morts de frayeur, se jetèrent à terre pour se prosterner.

L'auteur de ce récit continue: Tous sortirent, hommes et femmes pour s'élancer au milieu de la nuit et se précipiter vers l'eau, tant ils avaient soif. Quand 'Ali eut tué le maudit, son sang coula sur un espace de cent coudées. Puis l'imâm se leva, fit ses ablutions avec l'eau de cette source, en but, réunit les deux prières et revint n'en pouvant plus d'épuisement et de fatigue, d'avoir longtemps parlé. Ensuite il récita ces vers:

« Fedhâlah, fais parvenir ce message au Prophète et à quiconque est fidèle au pacte de la majesté.

J'ai rencontré les djinns au milieu des ténèbres, et je leur ai fait boire la coupe du trépas.

J'ai été aidé contre eux par la grâce du Dieu Très-Haut ».

---

[1] *Qorân*, Sour. LXII, v. 1-2.
[2] *Qorân*, Sour. LXI, v. 33.

Nous revînmes vers l'esclave qui égorgea pour nous une autre chamelle dont nous mangeâmes, jusqu'à ce que nous fûmes rassasiés: nous fîmes des provisions et nous nous dirigeâmes vers Médine. En approchant, El Asouad répétait: « Revenez soir et matin (?) et je suivrai la religion de Moḥammed et 'Ali ». L'imâm ajoute: « En avançant, nous rencontrâmes le Prophète qui me dit: « 'Ali, tu as tué El Mohalleb ben 'Abd Hobal: voilà son esclave, ses chameaux: vous êtes venus en paix et en sécurité ». — « Oui, prophète de Dieu ». Puis Moḥammed fit des vœux pour la paix et le salut de l'imâm, partagea les richesses et les armes entre ses compagnons, les Mohâdjirs et les Anṣârs: 'Ali affranchit El Asouad et lui donna ce qui lui revenait du butin.

Voilà l'histoire que nous avons apprise: elle est terminée. Que Dieu accorde à notre seigneur Moḥammed, le seigneur des hommes, Moḥammed, à sa famille et à ses compagnons sa bénédiction et ses saluts fréquents et bénis: en lui est l'abondance des bienfaits. Louange à Dieu le maître des mondes:
*c'est lui ma ressource et quel excellent chargé d'affaires! Quel f. 194.
excellent maître! Quel excellent auxiliaire! Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'élevé, le puissant: aie pitié de nous par miséricorde, ô le plus clément des miséricordieux. Fin.

VI.

Version en aljamiado.

L'auteur dit: Nous avons entendu raconter à Isḥaq ben 'Abd Allah [1], d'après Isḥaq ben Mâlek ben Kaizar [2] d'après Djâbir, d'après 'Abd Allah [3] d'après Abou Horaïra, que Dieu soit satisfait de lui, d'après Ons ben Mâlek [4], d'après Mo'adz

---

[1] Yshac ibnu Abduellah.

[2] Yshac ibnu Malic ibnu Caizar.

[3] *Por Chabir, por Abduellah.* Il faut lire évidemment Djâbir ben 'Abd Allah (ben Riâḥ), le célèbre traditionniste.

[4] Enas ibnu Malic. — انس بن مالك mort en 91 hég.

ben ..... d'après Ouahb ben Monabbih [1], que Dieu lui fasse miséricorde, d'après le prophète Moḥammed — que Dieu le bénisse et le sauve — qu'il disait:

L'envoyé de Dieu fit avec nous la prière du soir et nous le vîmes regarder le ciel, en même temps que son front se couvrait de gouttes de sueur. Nous sûmes alors que Gabriel — sur qui soit le salut — était descendu sur lui et nous dîmes: « Moḥammed, toi qui nous es cher, envoyé de Dieu, fais nous savoir ce dont t'a informé ton frère Gabriel. Alors il tourna vers nous son visage brillant et commença à nous raconter l'histoire d'un Arabe qui viendrait nous demander aide et secours. Puis il ajouta: « Recevez-le, présentez-vous et préparez la réponse, car cet Arabe entrera aujourd'hui dans l'endroit où nous sommes ».

Et, par Dieu, le Prophète n'avait pas fini son discours ni achevé son raisonnement lorsqu'apparut un Arabe, monté sur une chamelle qui lançait par le bouche de l'écume comme des flocons de coton. Cet homme resta sur sa monture jusqu'à ce qu'il s'arrêta à la porte de la mosquée et dit: « Braves gens, que le bien soit avec vous, que les oiseaux chantent avec vous; se pourrait-il que le prophète Moḥammed l'élu fût parmi vous? ». — Voici qu'un imâm [2] sûr, connu pour noble et appelé Abou Bekr eṣ Ṣiddiq [3] lui dit: « Frère des Arabes, ne vois-tu pas le visage brillant du seigneur qui est assis près du miḥrâb? c'est Moḥammed l'élu, que Dieu le bénisse tant que le soleil se lèvera et que la lune resplendira ». L'Arabe descendit de sa chamelle et dit: « Le salut soit sur toi particulièrement, Moḥammed, et sur tes compagnons en général, maître du salut ». — « Qui es tu? » demanda le Prophète? — « Je suis un Arabe des illustres Benou Qaïs; nous avons cru en toi et nous ne t'avons pas vu; nous avons ajouté foi à tes paroles

---

[1] *Por Uah ibnu Monabih Alhome* ... On remarquera que Ouahb ben Monabbih est le seul cité dans la version arabe.

[2] Comme dans tous les autres passages où ce mot se rencontre, le texte espagnol porte à tort *imán*.

[3] Abubequer Izzidiq.

et tu nous a envoyé une troupe des tiens; ils nous ont lu le Qorân et fait entendre la profession de foi; ils nous annoncé la clarté de la paix et assuré les voies et les marques de la vérité; nous avons reconnu que tu es le prophète Moḥammed l'élu. Sache, envoyé de Dieu, qu'il existe dans notre territoire un château qu'on appelle le Château d'or [1], dans lequel il y a un serpent très grand qui a causé la perte de nos troupeaux, de nos bestiaux et de nos chameaux. Il intercepte les routes, dévore les bêtes de somme et les voyageurs; il avilit les serviteurs [de Dieu] et nous n'avons pas de force contre lui. Peut-être, par ton grand mérite et ta bonté, nous indiqueras-tu quelqu'un qui nous secoure et nous défende contre ses ravages, car nous sommes avec Dieu et avec toi, envoyé de Dieu? »

Après l'avoir entendu, le prophète Moḥammed dit: « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, le très-haut, le grand ». Il appela alors El Miqdâd ben 'Amr el Asouad el Kindi [2], Ammâr ben Yâser le Qoraïchite [3], Abou Hodai el Anṣar. Ils ne cessèrent de se lever jusqu'à ce qu'ils furent au nombre de mille cavaliers devant l'envoyé de Dieu. Puis il appela El Fadhl ben El 'Abbâs [4] et 'Ali ben Abou Ṭâleb. Celui-ci se revêtit de son équipement de guerre et monta à cheval; [le fils d'] El Abbâs en fit autant. Ils vinrent à l'endroit où était l'apôtre de Dieu qui établit 'Ali ben Abou Ṭâleb chef de l'expédition, le mit à la tête de la troupe et lui dit: « Nous répondons [à qui nous demande secours] et celui qui obéit à l'ordre du Clément sera très heureux, car il n'y a d'autre ressource que la crainte de Dieu et la soumission: il n'y a rien à craindre dans une entreprise juste: il n'y a de religion que

---

[1] Alcazar del Oro.

[2] Almicdat ibnu Alasuad Alquindi المقداد بن عمرو الاسود الكندى mort en 33 hég.

[3] Omar fils de Yasir el Koraó (*sic*). Il s'agit de Abou'l Yoqzhân 'Ammâr ben Yâser mort en 37 hég. ابو اليقظان عمار بن ياسر القرشى

[4] Alfade (*sic*), fiyo de Al 'Abbas — soit El Fadhl ben El 'Abbâs ben 'Abd El Moṭṭaleb, mort en l'an 18 hég. soit El Fadhl ben El 'Abbâs b. 'Otba el Lahbi mort en l'an 13.

celle de Moḥammed, et celui qui en voudra une autre et niera l'islam sera affligé ».

'Ali ben Abou Ṭâleb se tourna, le drapeau dans sa main droite, et poussa son cheval en avant de la troupe qu'il guidait jusqu'à ce qu'il arriva à une tribu des Benou Qaïs qui sortirent pour le recevoir avec de grands honneurs. Ils placèrent à terre de grands présents, préparèrent d'excellents plats, égorgèrent beaucoup de bœufs et de moutons pour 'Ali ben Abou Ṭâleb et sa troupe. Ceux-ci mangèrent et, après le repas, 'Ali demanda: « Combien y a-t-il d'ici au Château d'or et qui m'y conduira? ». Alors un vieillard très âgé se leva et dit: « Seigneurs, je vous conduirai là bas, car je connais bien le chemin ». — « Vieillard vénérable, reprit 'Ali, décris moi à quoi ressemble ce château ». — « Soit, 'Ali: c'est un château très fort; ses portes sont de fer, son sol de pourpre et d'ambre: il a été bâti par Cheddâd ben 'Âd fils de Thamoud, fils du roi Akim [1], au temps des paiens: il éleva très haut cet édifice et ses créneaux, le revêtit et ouvrit des portes: il exhaussa le murs et fit tellement briller le sol qu'il paraît de verre; les portes furent faites d'ivoire; les murs, revêtus d'or et les angles d'argent; les piliers, de cuivre; les tuyaux et les jets d'eau, de plomb; le parapet de ce château est d'albâtre blanc et coloré. Ce prince fit des murs très élevés qui resplendissaient, entourés de rivières délicieuses, de vergers, de futaies et de moulins [2]. Ce château fut construit de manière à ce que s'y croisent beaucoup de routes et de chemins dont l'un va vers le Yémen et l'autre vers la Syrie. Auparavant, il était habité par des rois et des guerriers qui se firent connaître au levant et au couchant. Il arriva enfin à ce serpent qui est la cause de la perte de nos semailles, de nos vergers, de nos richesses et de nos biens: il intercepte les routes et ruine les villes et les villages qui sont autour du Château ».

---

[1] Thamoud et Akim sont des additions maladroites de la légende espagnole qui a confondu les légendes de 'Ad et de Thamoud.

[2] L'auteur a appliqué au Château d'or une des nombreuses descriptions d'Irem aux colonnes.

Aussitôt que 'Ali ben Abou Ṭaleb l'eut entendu, il dit: « Où est Khâled ben El Oualîd el Makhzoumi? ». — Celui-ci lui répondit; alors il appela El Miqdâd ben El Asouad el Kindi [1], 'Ammâr ben Yâser le Qoraïchite, 'Omar fils d'Omayah edh Dhammari [2] et leur dit « Montez à cheval, allez à ce palais et rapportez m'en des nouvelles ».

Les cavaliers en question partirent aussitôt sur leurs chevaux et se mirent en route, cheminant par des terres très âpres et des déserts inhabités, une terre très sauvage, très noire et très dure, sans personne à qui parler ni à qui demander leur chemin, sinon les pires d'entre les fils d'Iblis le maudit. Ils cheminèrent jusqu'à ce qu'apparut le Château d'or; à ses portes étaient des tas de cendres et ceux qui étaient autour de cet endroit voyaient en sortir une très haute fumée. Khâled s'arrêta aux environs, ainsi que ses compagnons.

'Ammâr dit: Tandis que nous regardions la porte de ce château, voici que nous vîmes sortir une montagne noire, semblable à la nuit ténébreuse, et une fumée qui venait à nous comme un mont: alors nous aperçûmes l'image d'un serpent immense qui passait sa tête par la porte du château, la bouche ouverte, pareille à une grotte: il en sortait de grandes colonnes de fumée qui brûlaient la verdure d'alentour: nous entendîmes comme un violent coup de tonnerre; alors se découvrit à nous un immense serpent qui venait tantôt sur le ventre et tantôt sur les épaules: pleins de crainte et d'effroi, nous étions stupéfaits et tremblants. Puis nous tournâmes le dos, fuyant vers l'endroit où se trouvait 'Ali.

Dès qu'il nous vit, il se leva et dit: « Comment se fait il que je voie vos visages pâles et décolorés? ». Alors Khâled ben El Oualîd lui décrivit l'image du serpent, sa flamme et sa fumée » — « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, l'élevé, le puissant, reprit 'Ali ». Alors il donna un ordre à ses gens et se mit en marche, traversant la terre en long et en large jusqu'à ce qu'ils arrivèrent au Château d'or. Ils virent

---

[1] Almicdat ibnu Alauad (*sic*) Alkindi.

[2] Amru (*sic*), fiyo de Omaya Addamri.

une forteresse très élevée dont la clarté resplendissait de toutes parts. 'Ali ordonna aux musulmans d'asseoir leur camp: ils obéirent et placèrent pour lui un siège et un tapis: eux mêmes s'assirent tout autour à droite et à gauche.

Il ne se passa qu'une heure: Tandis que nous étions ainsi, rapporte 'Ammâr ben Yâser le Qoraïchite, voici que sortit vers nous, par la porte du Château, un feu très élevé dont les étincelles ressemblaient à de hautes montagnes se dressant dans les airs: la terre devint comme de la braise: le feu et la fumée nous atteignirent; puis, quand ils s'éloignèrent, il n'y eut personne de nous qui ne fût inquiet: la sueur coulait, et l'abattement augmentait chez les nôtres; le succès nous paraissait difficile. Les chevaux se sauvèrent, brisant les rênes et, tournant leurs croupes, ils prirent la fuite jusqu'à un mille, il ne resta que celui du prophète Moḥammed, immobile devant 'Ali. — A cette vue, continue le narrateur, il cria de sa voix la plus haute: « Chevaux qui vous dérobez à l'autorité, répondez, répondez: obéissez au cousin de l'envoyé de Dieu et revenez vers vos maîtres ».

Quand les chevaux entendirent les paroles de 'Ali, ils revinrent se mettre immobiles devant lui: il alla à eux, leur frotta le visage avec sa main et les délivra de la peur et de l'effroi qu'ils ressentaient; ensuite il nous dit: « Montez à cheval ». — Nous lui obéîmes.

Le narrateur de la légende ajoute: Nous ressentîmes de la peur et de l'effroi à la vue de cette entreprise si importante. Puis 'Ali continua: « Ne vous effrayez pas de cette tâche; n'ayez aucune crainte de ce que vous voyez; et, par Dieu, ne doutez pas qu'aujourd'hui vous ne soyez témoins de choses dont le plus grand s'effraiera, dont le plus petit s'affligera et dont les anges du ciel s'émerveilleront ».

Khâled ben [El] Oualîd ajoute: Tandis que 'Ali conversait avec nous et nous avec lui, voici que sortit au dessus de nous, par la porte du château, une fumée noire dont l'obscurité embrassait tout, de l'Est à l'Ouest: elle prit à notre droite et à notre gauche, si bien que son épaisseur nous empêchait de nous voir les uns les autres: nous fûmes troublés en entendant

de grands cris et des clameurs qui traversaient la terre de long en large; nous ressentîmes de l'effroi et de la terreur, nous croyant tous perdus. 'Ali nous consolait avec ses discours, s'adressant à nous avec de bonnes raisons: en lui ne se voyait ni crainte, ni épouvante, mais en nous. Une heure se passa sans que la fumée nous quittât; nous regardions 'Ali dont la fureur s'augmentait, car il y avait un indice: lorsque son visage devenait plus coloré, sa colère s'accroissait. — Je fus hardi avec lui, continue Khâled [1] et je lui dis: « 'Ali, calme toi; mon cher Abou 'l Ḥasan, apaise ta colère ». — « Patience », reprit-il. Puis il se tourna vers Ez Zobair ben El 'Aouâm [2]: « Abou 'Abdallah, ce n'est pas l'instant ni le lieu de chevaucher, descends de cheval ». Ez Zobair obéit et lui dit: « Père de Ḥasan, donne moi un ordre, je l'exécuterai ». — « Abou 'Abdallah, m'aiderais tu aujourd'hui dans ma rencontre avec la mort? ». — « Oui, cousin de l'envoyé de Dieu ». — « Prépare-toi à la mort avant l'heure présente ». Ez Zobair prit pour se protéger une armure dont la basque était garnie d'argent; il ceignit son épée, prit une coiffe de couleur et s'en coiffa; il était bien tourné et s'arrêta à la droite de 'Ali.

Celui s'adressa alors à Qaïs ben Sa'ad [3] et lui dit: « Serviteur de Dieu, m'aiderais-tu aujourd'hui dans la rencontre avec la mort? ». — « Oui, cousin de l'envoyé de Dieu ». — Prépare-toi à la mort ». — Alors il descendit de cheval, se vêtit d'une robe de satin et d'une cotte de mailles garnie d'or: il se coiffa d'une coiffure jaune, ceignit son épée et la tira du fourreau; il prit un morion qui était du Khorassan et se tint à la gauche de 'Ali. Ce dernier se tourna ensuite vers El Miqdâd ben El Asouad el Kindi et Ammâr ben Yâser le Qoraïchite et leur parla comme aux autres, ils s'apprêtèrent, se préparèrent et se tinrent devant lui.

'Ali leur dit alors: « Descendez de vos chevaux et tournez-les en arrière ». — La chose faite, il ajouta: « Mes amis, si

---

[1] Le texte espagnol porte par erreur *Alualid*.

[2] Azobairi fiyo de Alauam الزبير بن العوام mort en 36 hég.

[3] Cais fiyo de Saad قيس بن سعد mort en 59 ou 60 de l'hégire.

je disparais devant ce serpent et si vous voyez que nous ne pouvons rien contre lui, que chacun s'enfuie vers sa fosse, y entre et se couvre de son bouclier; quand le serpent retournera au château, montez à cheval, allez trouver le Prophète Moḥammed et faites lui savoir ces nouvelles ». Puis il revêtit son armure, se coiffa de la coiffure du Prophète, ceignit l'épée Dzou 'l fiqâr, prit dans sa main gauche le bouclier qui avait appartenu à son oncle Ḥamza ben 'Abd el Moṭṭaleb [1]; quand il fut près du château, il poussa un cri et porta un coup.

Le narrateur continue: « Nous entendîmes sa voix si forte qu'il semblait que le ciel tombait, ou que la terre croulait, ou que les montagnes changeaient de place. Tandis que nous étions ainsi, voici que de la porte du château sortirent de grandes étincelles dont nous fûmes très effrayés. A ce moment, 'Ali se tourna vers nous et dit: « Il ne s'agit pas d'un serpent ordinaire: ce n'est autre chose qu'un méchant génie; il n'y a point de doute que ce ne soit le chef de la troupe des djinns, et il y en a beaucoup ».

Nous ressentîmes beaucoup de peur et de frayeur, mais 'Ali ne s'épouvantait pas; au contraire, il arriva près de la porte du château, récitant le Qorân, tandisque les pierres tombaient sur lui, comme la grêle quand elle tombe du ciel. 'Ali en était furieux. Ensuite, par Dieu, nous ne pûmes non plus que 'Ali arriver au château à cause de la violence des flammes et de la fumée. A cette vue, il tourna vers nous son beau visage et nous dit: « Demeurez tranquilles en cet endroit, car, par celui qui éclaire l'orient et l'occident, personne que moi n'exterminera les génies: si j'en réchappe, ce sera par la faveur de Dieu — sinon, ce sera par le jugement de Dieu, le seul Dieu qui existe, le vivant, le durable. Si le terme de ma vie est atteint, vous saluerez en mon nom l'envoyé de Dieu, El Ḥasan, El Ḥosaïn et les femmes du Prophète ».

Lorsque les Musulmans entendirent les paroles de 'Ali, ils poussèrent des cris en pleurant. Ez Zobair, fils d'El 'Aouâm

---

[1] Tué à Ohod l'an 3 de l'hégire.

lui répondit: « Cousin de l'envoyé de Dieu, quelle sera notre situation, et de quel visage retournerons nous vers l'apôtre de Dieu? N'irons nous pas avec toi pour mourir avant toi? » — « Ez Zobair, reprit ʻAli, affermis toi et reste tranquille à cette place jusqu'à ce que tu voies ce qui arrivera. La Plume déjà fait courir le Destin arrêté par Dieu [1]: il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, l'élevé, le puissant ».

Puis ʻAli prit congé de ses compagnons, s'approcha de la porte du château, poussa un cri que nous entendîmes si fort qu'on eût cru que le ciel tombait, que la terre s'ouvrait, que les montagnes quittaient leur place. Nous entendîmes une clameur en dedans du palais; les visages furent noircis de fumée. ʻAli s'y engagea, ouvrit la porte, disparut pendant une heure; nous entendîmes à l'intérieur un bruit comme un coup de tonnerre; nous nous crumes perdus et nous dîmes: « Et ta promesse, ô toi qui n'as jamais manqué à ta promesse! Seigneur Dieu, ô Dieu, ô Dieu, par l'intercession de la XXVe et de la XXVIe sourate du Qorân, par le Qorân vénéré! ne frappe pas nos cœurs en ʻAli; Maître des Nations, par l'excellence de cette dernière sourate, par le mérite de la proclamation que tu es le Dieu unique, n'afflige par les cœurs d'El Ḥasan et d'El Ḥosaïn; tu as promis au Prophète que tu les aiderais et tu ne manques pas aux promesses que tu fais ».

Par Dieu, dit Khâled ben El Oualîd, je vis Ez Zobair qui traînait ses joues à terre et disait: « Frères, nous avons perdu ʻAli qui nous consolait avec lui et avec sa voix! ». Les clameurs et la fumée s'accroissaient ainsi que le feu qui montait et celui qui se maintenait à la surface de la terre: nous n'entendîmes plus la voix de ʻAli: Ez Zobair ben El ʻAouâm nous dit: « Venez au château, nous verrons ce que Dieu a fait de ʻAli: nous nous assurerons où il est: ce sera de notre part un acte de foi envers Dieu et un hommage envers le Prophète à qui nous ferons savoir des nouvelles certaines ».

[1] Sur la Plume qui écrit les actions des hommes, cf. Reinaud, *Monuments du cabinet du duc de Blacas*, Paris, 1828, 2 v. in 8°, t. II, p. 29.

Le narrateur continue: Quand nous fûmes près de la porte du château, il en sortit vers nous un feu qui s'étendit sur toutes les parties du ciel: devant nous, au dessus de nous, tout s'enflamma, et un grand dragon qui coupait les arbres qu'il remontrait et dont le souffle brûlait la terre, s'avança vers nous. On entendait de loin le bruit qu'il faisait, pareil au vacarme d'une énorme trompe, et des étincelles sortaient de ses yeux. Il vint rapidement jusqu'à nous; nous nous enfuimes; chacun entra dans sa fosse et s'y couvrit de son bouclier. Mais voici que le dragon arriva, rôdant tout autour de nous et une heure se passa ainsi. A la fin, il alla vers les chevaux et leur lança un souffle qui les brûla tous, excepté le cheval de Moḥammed. Après cela, continue Ez Zobair ben El 'Aouâm, il se retira; nous sortîmes de nos fosses, nous regardâmes nos chevaux et nous ne trouvâmes plus que de la poussière agitée par l'air. Par le seigneur de la Qiblah, quelle tristesse de la mort de 'Ali! ».

Alors que nous pleurions et que nous voulions retourner au château, nous vîmes un vieillard de haute stature, au beau visage [1]....., aux paroles rusées: il nous dit en s'approchant de nous: « Compagnons de Moḥammed, sachez que vous ne trouverez 'Ali ben Abou Ṭâleb que mort ». — « Vieillard, que lui est-il arrivé? » — « Il a eu affaire à un des génies maudits d'entre les guerriers et les démons maudits: ils sont cinquante mille à lutter contre lui; il les combat et vous appelle à son secours ». — Nous demeurâmes stupéfaits, ne sachant que faire, et nous cherchâmes à abattre le mur. Le génie sortit contre nous en poussant un cri: nous prîmes la fuite et nous nous en retournâmes vers nos fosses: chacun de nous entra dans la sienne et plaça en haut son bouclier.

Revenons à Fâṭimah, la femme de 'Ali, la fille du Prophète. Elle était dans la maison d'Omm Selmah [2]. Dieu ferma ses

---

[1] Le texte en aljamiado porte *De gran formamiento, de fermosa cara, de grandes albitras y de dichos adrexados* »; ce passage a paru altéré à M. Robles.

[2] Maslama. Il s'agit d'Omm Selmah ام سلمة fille d'Abou Omaya.

yeux et elle s'endormit; il lui donna alors de voir en songe 'Ali ben Abou Ṭâleb, son mari, dans le château, ses exploits, les génies et les démons: elle fut témoin de ce qui était arrivé et s'éveilla épouvantée. Omm Selmah lui dit: « Qu'as-tu, Fâṭimah? » Elle se leva en criant: « O mon cher! ô père d'El Ḥasan! que mon âme soit la rançon de la tienne et ma personne de la tienne! ». Elle alla ensuite à l'endroit où était sa servante Fiddata. — « Fiddata, dit-elle, va à la mosquée et appelle mon père, l'envoyé de Dieu: dis lui qu'il vienne, s'il veut trouver sa fille vivante, qu'elle est à l'article de la mort pour aller de ce monde dans l'autre ».

Elle alla à la mosquée et avertit Saïd de dire au Prophète de venir, s'il voulait trouver en vie sa fille Fâṭimah la brillante, avant qu'elle ne quittât ce monde pour l'autre, car elle était à l'article de la mort. Saïd entra avec cette nouvelle à l'endroit où se trouvait le Prophète. Moḥammed se dressa sur ses pieds, courut sur la surface de la terre, ses chaussures à la main en disant: « Qu'adviendra-t-il de moi et du sort de Fâṭimah la brillante? Serait-il venu une nouvelle qui l'aurait effrayée? Comment se fait-il que mon ami Gabriel n'a pas été envoyé vers moi et ne m'a pas fait savoir ce qui est arrivé à 'Ali ben Abou Ṭâleb? ».

Enfin il entra chez sa fille Fâṭimah et la trouva étendue dans le vestibule: les larmes coulaient sur ses joues comme la pluie. Ses fils El Ḥasan et El Ḥosain étaient devant elle, et elle pleurait en disant: « O mon seigneur, ô mon maître, sois avec 'Ali pour l'aider et le défendre! ». Quand le Prophète la vit, il lui cria: « Joie de mes yeux, qu'est ce qui te fait pleurer? Que Dieu ne fasse pas pleurer tes yeux! » — « Père, répondit-elle, comment ne pleurerais-je pas quand 'Ali ben Abou Ṭâleb est en train d'être perdu? » — « Comment cela? » — « Mon père, j'étais assise, la tête sur le pan du vêtement d'Omm Selmah (*Ommi Salamata*) quand un songe m'arriva: ma vue s'éclaircit et je vis en rêve 'Ali ben Abou Ṭaleb que les diables, les génies et les démons entouraient: il livrait un très grand combat, un combat qui fondrait du fer tant il était violent. 'Ali était si tourmenté qu'il ne savait que faire, et

lui seul combattait pour la guerre sainte et disait: Fâṭimah, dis à ton père de m'envoyer des secours pour que je sois fort dans la guerre sainte. — Par Dieu, pour l'amour de Dieu, je te demande de secourir 'Ali et d'avoir pitié de ses fils El Ḥasan et El Ḥosain ». — Ceux-ci pleuraient en disant: « Notre aïeul, nous te demandons, par le grand Dieu, de secourir notre père à notre intention, pour l'amour de Dieu! ». Le Prophète les attira sur sa poitrine, les embrassa entre les yeux et dit: « Fâṭimah, si ce que tu dis est vrai, nous le verrons, car il n'y a rien de caché à mon Seigneur sur la terre ni dans les cieux: j'espère que mon cher Gabriel viendra à moi ».

Voici que Gabriel descendit vers lui et lui dit: « Le salut soit avec toi, Moḥammed, aiusi que la vénération et la bénédiction de Dieu! Moḥammed, le Très Haut envoie te saluer et te témoigne des marques de respect et d'honneur: il te mande de saluer Fâṭimah en son nom: dis lui qu'elle ne ressente pas de crainte ni de tristesse pour son mari qui lui sera rendu sain et sauf. Tu dois savoir, Moḥammed, (dit le Seigneur) que je prends soin de lui avec mes anges les plus proches: que si, par aventure, j'ordonnais à l'un de ceux qui sont avec lui d'arracher les cieux et les terres, il les arracherait avec les arbres et les fleuves. Ne te préoccupe de rien, ne sois pas attristé, ne pleure pas, car avec lui est le Puissant qui n'abat pas celui qu'il a créé: il est puissant sur toute chose ».

Quand le Prophète fit savoir à Fâṭimah ce que disait Gabriel, elle se réjouit vivement. Alors l'apôtre de Dieu fit deux génuflexions pour prier et dit: « Mon Dieu, mon Seigneur! par l'intercession d'Abraham ton ami, par le crédit de Moïse qui parla avec toi, découvre la distance qui existe entre mon cher 'Ali et moi ». — Alors il s'entendit crier: « Vois, Moḥammed, il n'y a pas de prophète semblable à toi, ni plus élevé que toi; j'ai accédé à ton désir et je t'ai accordé ce que tu m'as demandé: donne à la terre les ordres que tu voudras, car Dieu lui a commandé de t'obéir, mille ans avant d'avoir créé Adam, jusqu'à ce que vienne la nuit où les yeux ne dormiront pas, où il ne restera plus dans les deux demeures saintes que le Vivant, l'Eternel: fais ce que tu voudras, Moḥammed ».

Comme il était nuit et que les gens dormaient, le Prophète prit Fâṭimah par le main, ainsi qu'El Ḥasan et El Ḥosain et monta avec eux sur la terrasse de 'Abdallah el Anṣâri [1], car il n'y en avait pas de plus haute dans la ville; puis il cria à la terre de se replier, de manière que le château, ses portes, ses chambres et le dragon fussent rapprochés.

Voici que la terre se replia jusqu'à ce que le château ne fut plus qu'à une distance de quarante coudées de la ville: l'envoyé de Dieu le vit, ainsi que 'Ali ben Abou Ṭâleb, les génies, les diables et les démons qui le tenaient assiégé de tous les côtés; il les frappait à droite et à gauche. Le Prophète lui cria: « Cesse de tuer les génies et les diables: va tuer le dragon inconnu, méchant, qui est le chef de la troupe, et tu le vaincras peut-être.

'Ali entendit la voix du Prophète: il alla pour tuer le dragon, poussa un cri et se dressa contre lui avec le sabre du Prophète: Gabriel l'aida à le tuer: il le frappa d'un coup qui le partagea par le milieu: une moitié au soleil levant, une autre au soleil couchant. À ce moment, quand les génies virent que leur roi était mort. ils vinrent contre 'Ali, qui leur dit, tandis qu'ils s'attaquaient à lui: « Par Dieu, je n'ai souci de vous, si nombreux soyez-vous: Dieu est avec moi qui m'aidera contre vous ».

Alors il commença à combattre, pénétra au milieu d'eux, les attaqua par le centre et sortit par l'arrière garde: il les traita durement, comme le vent fait de la mer sauvage, ou le feu dans le bois sec. Les anges l'aidaient dans la lutte: il ne cessa de porter des coups jusqu'à ce qu'il eut achevé ses ennemis; le sang coulait entre ses mains comme des ruisseaux d'eau courante. Alors cette troupe se mit à crier: « Quartier, 'Ali! — Il retira son épée et ils se firent musulmans devant 'Ali ben Abou Ṭâleb. Le Prophète ordonna à la terre de rentrer

[1] Abdoella Alanzar. Erreur pour Sa'ad ben 'Ibâdah (ben Delim) el Anṣari, mort en l'an 16 de l'hégire. Le texte en aljamiado porte *pueyo* corrigé en *poyos* par M. Robles. J'ai conservé la lecture du texte arabe.

en place, ainsi que le château, ce qui fut fait en un clin d'œil, bien qu'il y eût huit jours de distance.

'Ali sortit du palais et ne trouva pas ses compagnons; il alla aux fosses et les appela. En reconnaissant sa voix, ils sortirent, le serrèrent entre leurs bras, l'embrassèrent entre le yeux et dirent: « Loué soit Dieu qui nous a favorisés de 'Ali ben Abou Ṭâleb. Ils vinrent avec lui au château et virent au milieu le sang qui coulait comme un déluge. Alors on entendit une voix qui criait: « Je t'annonce cette heureuse nouvelle, 'Ali! il a péri entre tes mains dix sept mille génies et démons méchants, et Dieu t'a aidé contre eux ».

Le narrateur de la légende dit que 'Ali passa cette nuit dans le château jusqu'au lendemain matin. Il fit ses ablutions avec l'eau du palais, il se prosterna douze fois en prières, débarrassa le château des génies et des démons, fit appeler les Benou Qaïs et leur dit quand ils furent venus devant lui: « 'Ali ben Abou Ṭâleb vous ordonne de peupler et d'habiter le château et de posséder ses terres, ses vergers et ses arbres ». Ils obéirent aux ordres de 'Ali. Celui-ci revint avec joie à la ville du Prophète (Médine). Toutes les tribus se réjouirent grandement et s'émerveillèrent de sa valeur: le prophète Moḥammed sortit à sa rencontre: il l'embrassa, le serra sur sa poitrine et le baisa entre les yeux: ses fils El Ḥasan et El Ḥosain firent comme leur aïeul Moḥammed. Puis 'Ali se rendit à la mosquée où les gens vinrent le saluer et le féliciter avec toutes sortes de compliments, et se mirent à s'entretenir [1] de ce qu'il avait vu en fait d'épreuves, de miracles et de grands évènements. On s'émerveilla de sa vaillance et de son esprit — que Dieu soit satisfait de lui! — On écrivit tout cela et l'on se mit à s'entretenir de ses aventures, de sa vaillance et de son esprit (et cela durera) jusqu'au jour du jugement.

Dieu soit satisfait de lui!

---

[1] Le texte aljamiada porte *alhaditsaban* que M. Robles rend par *narraban leyendas*; le mot paraît avoir plutôt la signification de la V^{o} forme de حدث.

Ici finit le récit du Château d'or et du (combat du) dragon avec le chevalier ʿAli ben Abou Ṭaleb.

Louange à Dieu!

VII.

Analyse du roman de Râs el Ghoul.

(P. 2-7). D'après Abou 'l Ḥasan (El Bekri) qui le tenait de Moḥammed ben Isḥaq el Kelbi, d'après Ibn el ʿAbbâs, d'après El Aʿmach:

Le Prophète est assis dans la mosquée lorsqu'arrivent dix cavaliers couverts de sang et de poussière, conduits par une femme, El Ouafirah, fille d'Es Saouâm, chef des Benou Yarbouʿ. Elle raconte à Moḥammed que son père a été tué par Mokhâriq, surnommé Râs el Ghoul, fils de Chihâb el Khathʿami. Devenue reine de la tribu, elle a embrassé l'islamisme ainsi que ses sujets, ce qui a excité la fureur de Râs el Ghoul: il a fait massacrer son peuple presque entièrement, entre autres ses quatre filles et leurs maris, et a envoyé ensuite la malheureuse mère se plaindre au Prophète.

(P. 7-17). Celui-ci l'exhorte à la patience et interroge ses compagnons sur Râs el Ghoul. ʿOmar ben Omayah edh Dhammari lui donne des détails sur le tyran et sur son père Chihâb, dont il a vu les domaines à Ouâdi ez Zaharyah: comment Mokhâriq menaçait de mort son père et tyrannisait le peuple; comment, jeté en prison par Chihâb, il fut délivré par une ruse de son ami Mohadjdjir, tua son père, s'empara du pouvoir, contraignit son peuple à adorer une idole appelée Farrâch, se saisit de tous les châteaux voisins et se fit universellement redouter et haïr.

(P. 17-26). Le Prophète consulte ses compagnons qui se montrent disposés à lui obéir: mais, dans la nuit, Gabriel l'avertit, de la part de Dieu, d'envoyer une députation à Mokhâriq pour l'inviter à embrasser l'islamisme: ʿAbd Allah b. Ons el Djahni et Omar b. Omayah edh Dhammari s'offrent

inutilement pour cette mission: puis Ez Zobair ben El ʻAouâm part seul, à l'insu de tous, pour s'emparer du château de Râs el Ghoul et mériter le paradis promis par le Prophète. Celui-ci en est informé par Gabriel qui l'avertit de faire partir ʻAli b. Abou Ṭâleb: l'imâm gravement malade est miraculeusement guéri par Moḥammed et envoyé par lui à la recherche d' Ez Zobair: celui-ci était parvenu jusqu'à Râs el Ghoul sous prétexte d'obtenir des secours. Sa présence est dénoncée au tyran par Iblis, caché dans la statue de l'idole Farrâch: il est pris après une vigoureuse défense, déchiré à coups de fouet et exposé au soleil dans la peau de sa chamelle égorgée.

(P. 26-31). Pendant ce temps, ʻAli est menacé d'un guet apens par les païens de la Mekke avertis par Iblis: trois héros d'entre eux ʻAbd Allât Moqâtil et Ṣârim ne peuvent le surprendre, grâce à l'avis qui lui est envoyé par son oncle El ʻAbbâs.

(P. 32-41). Averti par Gabriel, le Prophète fait part de ces évènements aux fidèles et, sur le conseil de Saʻîd ben ʻAmmâr, il décide d'envoyer El Fadhl ben El ʻAbbâs avec mille cavaliers pour aider ʻAli à délivrer Ez Zobair. ʻOmar ben Omayah edh Ḍhammari et Abd Allah ben Ons el Djohaïni partent en avant pour annoncer l'arrivée de ces secours et servir de guides. En route, ʻAli et les siens rencontrent un cavalier infidèle dont l'esclave triomphe successivement de dix champions de l'islam: ʻInân ben Rond, Naoufel, Saʻid ben ʻÂmir jusqu'à ce qu'il est tué par En Noʻmân qui succombe à son tour ainsi que ʻAbd Allah ben Naʻîm sous les coups du cavalier inconnu. Celui-ci qui se nommait Zohaîr el ʻÂmiri lutte contre ʻAli qui finit par le faire prisonnier: une héroïne qui l'accompagnait tue plusieurs Musulmans en combat singulier, mais, vaincue par ʻAli, elle prononce la profession de foi: Zohair l'imite et tous deux se joignent à l'expédition, ayant contre Mokhâriq des griefs particuliers: il retenait prisonnier le frère de la jeune femme.

(P. 42-50). La troupe manque ensuite de périr de soif dans le désert et n'est sauvée que par une pluie miraculeuse. A ce moment, elle est rejointe par ʻOmar b. ʻOmayah que ʻAli

avait envoyé à la recherche d'un puits et qui, fait prisonnier par une bande de Benou Ghatafân, avait été délivré par la ruse de 'Abd Allah b. Ons, envoyé à sa recherche.

(P. 50-64). L'armée reçoit ensuite l'hospitalité d'un chef de djinns croyants, Chamroukh ben Ardhama; puis l'imâm envoie 'Omar ben Omayah edh Dhammari examiner le pays. Il s'introduit jusque chez Râs el Ghoul en se faisant passer pour poète, se concilie la faveur du tyran et pénètre jusqu'à Zobair ben El 'Aouâm. Il reçoit le commandement d'une expédition dont fait partie Djondobah, fils de Râs el Ghoul, le tue pendant son sommeil et s'enfuit. Au moment où il va tomber entre les mains des cavaliers de Mokhâriq, à qui il a été dénoncé par Iblis caché dans l'idole Farrâch, il rencontre 'Ali, averti par un songe, qui tue une partie des ennemis avec leur chef El Qaouâs et met le reste en fuite.

(P. 64-79). Les vaincus reviennent annoncer leur défaite à Râs el Ghoul qui envoie pour les venger vingt mille cavaliers commandés par son fils Moqalqil: la bataille s'engage par une série de combats singuliers où Zohair el 'Amiri, champion des Musulmans, a l'avantage. Malgré un secours envoyé par Mokhâriq, l'armée de l'imâm remporte la victoire sans être ébranlée par une attaque nocturne. Un nouveau renfort, amené aux infidèles par 'Abid eṣ Ṣanam permet à Moqalqil d'essayer un nouveau stratagème: une partie des idolâtres, conduits par Khaṭṭâr, feint d'embrasser l'islam pour surprendre 'Ali par derrière: la ruse est sur le point de réussir, mais l'imâm, prévenu à temps, rétablit les affaires en tuant de sa main 270 ennemis. La nuit suivante, il feint d'évacuer son camp et revient surprendre, au milieu du pillage, les infidèles dont il fait un grand massacre et qui sont mis en déroute. Moqalqil adresse à son père une nouvelle demande de secours: les Musulmans sont sur le point d'être accablés, quand il leur arrive des auxiliaires commandés par El Miqdâd ben El Asouad El Kindi.

(P. 79-92). Le Prophète, averti de la détresse des Musulmans par Nasiḥ ben 'Aoun el Ghatafâni, avait envoyé immédiatement mille cavaliers: ceux-ci décident de la défaite des

infidèles. Un retour offensif de ces derniers est repoussé grâce à l'arrivée d'une nouvelle troupe musulmane conduite par Khâled ben El Oualîd el Makhzoumi. Après une série de combats singuliers où Zohair et El Miqdâd ont l'avantage, les ennemis éprouvent une nouvelle défaite. Râs el Ghoul leur envoie un renfort de 5000 cavaliers commandés par le héros El Qaṭṭâ' ben Sahl El Ḥimyari: de leur côté les Musulmans sont rejoints par Talḥah ben 'Abd Allah et Temimi avec 1000 hommes et remportent la victoire mais la déroute des ennemis est arrêtée grâce à l'arrivée successive de 30000 cavaliers commandés par El Akhzam ben 'Abbâd ('Âbid?) eṣ Ṣanam, 'Adou Allah ben Ṣafouân et Karbous. Cette fois, le Prophète vient en personne au secours des Musulmans, et Râs el Ghoul amène lui même un renfort aux siens.

(P. 92-101). Sur ces entrefaites, une armée commandée par le héros El 'Aramram ben Er Raibal, à la recherche de son ennemi En No'mân, se présente à l'improviste: son chef se déclare pour les Musulmans. La bataille recommence, précédée de combats singuliers, dans lesquels un certain Cheddâd, champion des infidèles, triomphe d'abord, mais finit par être tué par 'Ali. Pendant plusieurs jours les combats se renouvellent, tandis que Râs el Ghoul convoque tout son peuple: mais le Prophète est averti par une lettre du vizir du tyran, musulman de cœur. El 'Aramram va chercher le reste de ses soldats: Maad ben Djebel est envoyé pour ramener les Benou Bakr ben Ouaïl; Khâled ben El Oualîd, les Benou Tha'labah, etc.

(P. 101-109). Les renforts arrivés, la guerre recommence: 'Amr ben Ma'di Karib ez Zobeidi venu avec des auxiliaires musulmans, se distingue dans divers combats singuliers et fait prisonnier 'Arfadjah, troisième fils de Râs el Ghoul: la bataille est plus acharnée que jamais: Moḥammed y prend part, et, à son invocation, Dieu envoie des anges au secours des Musulmans qu'une pluie miraculeuse vient en même temps rafraîchir. La victoire leur reste: une partie des ennemis embrasse l'islamisme: il en est de même de 'Arfadjah, convaincu à la vue d'un miracle du Prophète, dont le bâtou, planté en terre, verdit et donne des fruits.

(P. 110-117). Quant à Râs el Ghoul, il se retranche avec les débris de son armée: un miracle du Prophète lui fait franchir un fossé sur une serviette, ainsi qu'à El ‘Aramram, ‘Ali, ‘Amr ben Ma‘di Karib, Khâled et d'autres: il arrache la porte de la forteresse: une lutte inégale s'engage avec les infidèles: El ‘Aramram fait prisonnier est délivré par ‘Amr ben Ma‘di-Karib. Enfin le Prophète dissipe les ennemis en leur lançant une poignée de poussière. Les Musulmans, restés de l'autre côté du fossé, trompés par Iblis qui prend la ressemblance de Khâled, croient que Moḥammed a péri et rentrent dans leur camp: cependant, sur un avis de Gabriel, le Prophète resté vainqueur avec ses sept compagnons fait connaître sa victoire à son armée [1].

(P. 118-131). La première ligne de défense forcée, Râs el Ghoul se réfugie derrière la seconde, suivi par les Musulmans qui éprouvent d'abord des échecs en combat singulier; mais ‘Ali et ‘Omar ben Omayah rétablissent les affaires. Râs el Ghoul, se voyant vaincu, envoie son fils Da‘âmah recruter des auxiliaires chez les Sekâsek, les B. Nâṣif, les B. Mâzen etc. Il se réfugie avec eux derrière la troisième ligne de défense, appelée Ouâdi ez Zohrah, où la lutte recommence et où se distingue Ibn Aous, du côté des Musulmans: à la fin il est tué d'une flèche par l'archer aveugle Es Sakafi, chef des B. Mâzen, dont les traits ne manquaient jamais le but. La fuite des Musulmans est arrêtée par ‘Ali et ‘Amr ben Ma‘di-Karib qui remportent la victoire grâce aux prières du Prophète.

(P. 131-133). Râs el Ghoul qui a perdu 135000 hommes, sans compter les blessés, songe à faire périr par trahison ‘Ali et ‘Amr ben Ma‘di-Karib, ses plus redoutables adversaires, à l'aide de l'archer Es Sakafi: mais les Musulmans sont prévenus par son vizir et le chef des B. Mâzen tue des cavaliers de Râs el Ghoul au lieu de ses ennemis. Cette méprise est suivie de la mutilation volontaire d'Es Sakafi.

[1] Vient ensuite le récit de l'assassinat de Doraïd ben Simmah, attribué par le conteur à El Miqdâd, mais sans nommer le héros païen.

(P. 133-154). Une nouvelle bataille est livrée le lendemain et gagnée par la valeur de 'Amr ben Ma'di-Karib; les infidèles éprouvent ensuite de nouvelles défaites. Dans l'intervalle, Râs el Ghoul se mesure avec 'Ali qu'il blesse légèrement, mais il est bientôt contraint de fuir honteusement devant son adversaire. Après une nouvelle attaque à laquelle prend part le Prophète, les infidèles battent en retraite derrière une quatrième ligne de défense, abandonnant leurs richesses et leur camp qui deviennent la proie des Musulmans. Grâce à un anneau magique de Moḥammed, 'Ali et ses compagnons sont préservés des pierres lancées par les infidèles et des attaques d'abeilles grosses comme des oiseaux qui désormais lui obéissent. Elles mettent en fuite les ennemis. Le converti 'Arfadjah, fils de Râs el Ghoul, se bat en duel contre son frère Moqalqil qui vient de tuer 22 Musulmans, mais il est vaincu par trahison et va périr lorsque 'Ali vient le sauver et fait prisonnier Moqalqil qui se convertit à l'islam. Sur les conseils de son idole, Râs el Ghoul continue la guerre.

(P. 154-164). Le Prophète songe à la dèlivrance de Zobair ben El 'Aouâm. 'Omar ben Omayah edh Dhammari se charge de cette mission, déguisé en mendiant. 'Abd Allah ben Onais part de même en se donnant pour un médecin des Benou Haouâzin; il est bien accueilli par les infidèles et par Râs el Ghoul. Son compagnon parvient jusqu'à Zobair qui est enchaîné et gardé par des nègres: la nuit, il réussit à détacher sa chaîne, égorge ses gardiens et le fait évader la veille même du jour où il devait être mis en croix: en même temps, l'idole Farrâch disparaît, enlevée par 'Abd Allah ben Onais: ces deux évènements jettent le désespoir dans l'âme de Râs el Ghoul.

(P. 164-172). Les trois musulmans fugitifs sont rejoints par Kinânah, envoyé avec 1000 cavaliers à la poursuite du ravisseur de l'idole: ils engagent la lutte avec eux. 'Omar court chercher des secours: 'Ali les tire de danger après avoir tué Kinânah en combat singulier. Une tentative faite par Da'âmah, fils de Râs el Ghoul, à la tête d'une armée, est repoussée: Djolâdjel, un des fils du tyran, est mis en fuite, puis

fait prisonnier par El 'Aramram : il se convertit à l'islâm sur les instances de 'Arfadjah et de Moqalqil.

(P. 172-176). Un vieillard couvert de pierreries — c'est Iblis déguisé — se dit envoyé par Farrâch pour raffermir l'esprit de Râs el Ghoul et lui donne une statuette aux yeux de rubis pour remplacer le dieu volé qui est allé rejoindre le Maître du Ciel. Le tyran l'adore et reçoit une réponse de l'idole : plein de confiance, il se décide après avoir consulté sa femme Châmikhah, fille d'Edz Dzebâḥ, à recommencer le combat. Le vizir 'Abd Allah en avertit secrètement Moḥammed et l'informe qu'il a peu à craindre de l'armée païenne qui ne compte plus guère que des enfants ou des vieillards.

(P. 176-184). La lutte suprême va commencer : le Prophète dispose des embuscades commandées par 'Amr ben Ma'dikarib, 'Ali et El Miqdâd et destinées à surprendre par derrière les ennemis au moment du combat. Ce plan réussit : l'armée presque entière de Râs el Ghoul est exterminée. Le tyran s'enfuit avec son fils Da'âmah et un petit nombre de cavaliers, vers la cinquième ligne de défense, pendant que les survivants se préparent à résister. Il va s'affliger près de sa femme et de sa fille Ez Zelfa, héroïne qui avait vaincu en champ clos cent quatre vingt dix prétendants à sa main : elle se déclare en faveur de la religion de Moḥammed et exhorte son père à l'adopter : celui-ci, furieux, la maltraite et veut la tuer : elle s'enfuit et se fait enlever par Morrah ben Ka'ab, chef des B. 'Aouf, un de ses prétendants. Mais, comme il prétend rester fidèle à l'idolâtrie, elle le tue par trahison et part pour rejoindre l'armée musulmane : en route, elle se défait de plusieurs cavaliers envoyés à sa poursuite par son père ; toutefois elle va succomber sous le nombre quand, à sa prière, des anges vêtus de vert descendent du ciel et exterminent les païens. Elle rencontre ensuite ses frères 'Arfadjah et Moqalqil qui veulent l'amener à Moḥammed, mais en route, ils sont rejoints par dix mille ennemis. Après des prodiges de valeur, tous trois sont faits prisonniers. Ils sont heureusement délivrés par 'Ali et ses compagnons, envoyés par Moḥammed qu'une révélation avait prévenu des dangers des trois convertis.

(P. 189-198). Râs el Ghoul et son fils Da'âmah rassemblent leurs derniers soldats pour la défense de Ouâdi ez Zohour: 'Omar ben Omayah est pris avec une ronde de nuit et conduit au tyran qui veut le faire mettre en croix. Le vizir parvient à différer l'exécution et en avertit le Prophète: celui-ci envoie 'Ali et une troupe de cavaliers qui, après avoir exterminé des centaines de lions et des milliers de mauvais génies, arrivent au sixième retranchement, Ouâdi ez Zemherir, et délivrent 'Omar et les autres prisonniers qu'y amenait Da'âmah. Celui-ci est pris avec son escorte: les Musulmans reviennent victorieux auprès du Prophète qui fait périr tous les infidèles captifs à l'exception de leur chef.

(P. 198-201). Après un nouveau combat, les infidèles sont repoussés jusqu'à la sixième vallée: un autre fils de Râs el Ghoul, 'Arkamah qui avait remporté des succès dans plusieurs combats singuliers, est vaincu et fait prisonnier par sa sœur Ez Zolfa: il se convertit à l'islâm avec son frère Da'âmah: la main de celui-ci, coupée par l'imâm, lui est rendue par miracle.

(P. 201-214). Le tyran achète avec ses trésors de nouveaux secours chez les Arabes: en même temps, il feint de vouloir se convertir à l'islâm pour exterminer les Musulmans par trahison. Mais ceux-ci sont avertis d'une façon détournée par le vizir et font avorter la surprise tentée par leurs ennemis. Les infidèles se décident à se retirer dans leur dernière forteresse, mais le vizir prévient encore le Prophète qui envoie pour leur couper la route une centaine de cavaliers commandés par 'Ali. Da'âmah est vaincu par lui et fait prisonnier: son armée est dispersée. Lui-même, exhorté par Moqalqil à se convertir, lui coupe la tête pendant son sommeil et va rejoindre son père. Celui-ci l'envoie dans la septième forteresse où il est assiégé par 'Ali et ses compagnons. L'imâm et 'Abd Allah ben Onais s'introduisent dans le château, cachés dans des litières conduits par des gens du vizir; puis ils font entrer leurs amis, s'emparent d'une tour et tuent Da'âmah qui leur est amené par le vizir: celui-ci jette alors le masque et fait profession d'islamisme avec tous les siens.

(P. 214-218). Pendant ce temps, Râs el Ghoul combat les Musulmans; mis en fuite par ʿAmr ben Maʿdi-Karib, il se réfugie dans la septième forteresse où il trouve ʿAli et ses dix compagnons: en duel s'engage entre lui et l'imâm qui finit par le fendre en deux d'un coup de sabre. Son armée, qu'il avait laisée à la sixième enceinte est exterminée à l'exception de ceux qui se convertissent: les richesses sont partagées entre les vainqueurs: le vizir ʿAbd Allah reçoit pour prix de ses trahisons le commandement du pays et les enfants de Râs el Ghoul vont s'établir à Médine où le Prophète rentre triomphalement.

René Basset.

AL CHIARISSIMO

PROF. LORENZO FRANCESCO CONTE PULLÈ

CON AFFETTO DI SCOLARO

D.

LA VETĀLAPAŃĆAVIŃÇATIKĀ

INTRODUZIONE

AD UNA COMPLETA VERSIONE DELLA RACCOLTA

PREFAZIONE [1]

1. Ragione del lavoro. — 2. Popolarità ed espansione di questo gruppo di novelle e redazioni dialettali. — 3. Recensioni sanscritiche. — 4. Il lavoro dei dotti europei sulla Vetālaº. — 5. I manoscritti della Vetālaº. — 6. Età, autore e patria delle novelle. — 7. Loro carattere e scopo. — 8. In che giovino alla conoscenza del mondo indiano. — 9. Stile e metrica della presente Raccolta. — 10. Poche parole sull'attuale lavoro di traduzione e commento.

§ 1. Portare un contributo, sia pure modesto, al materiale della novellistica comparata; rendere fra noi popolari le geniali creazioni dei nostri progenitori ariani, collo scopo che se ne possano valere quegli arguti cultori del *folk-lore* italiani, a

[1] Il presente studio era destinato a servire di proemio alla traduzione della Raccolta, traduzione che al più presto uscirà per le stampe, fornita di quei riscontri ed appunti, ai quali talvolta il lettore troverà allusione qui dentro. L'ultimo § di questo studio vi si riferisce in modo particolare. Ciò spieghi qualche frase, che qui non parrebbe bene a posto.

cui non è famigliare il sacro linguaggio dell'India; invogliare qualcuno a battere la via degli studi orientali, sulla quale tutte le nazioni più civili di Europa ci precedono, la dotta Germania alla testa; accrescere di una pietruzza la collezione delle gemme straniere scheggiate e sagomate in Italia: ecco in poche parole il lavoro intorno al quale non mi parve tempo buttato spendere qualche cura e fatica.

« Il posto della Vetāla° nella storia letteraria, il tempo « della sua origine, la sua relazione colle altre raccolte della « stessa specie ed altre a queste somiglianti domande, io non « mi sento chiamato a trattare. Anche un minuto parallelo « delle rispettive redazioni sanscritiche fra loro e con le mani- « polazioni dei nuovi dialetti dell'India, io non credo necessa- « rio per una edizione del testo: il vero luogo per lavoro di « tal fatta sarebbe l'introduzione ad una traduzione od analisi « all'intera recensione sanscritica esistente..... » [1].

Con queste parole il sig. Uhle lasciava all'opera del traduttore non piccola incombenza. Io mi sforzai di raccoglierla e potei farlo per quella parte che riguarda le redazioni classiche, ma per quelle dialettali mi son dovuto contentare di esaminarne certune ch'ebbi per le mani e specialmente quella hindica dell'Oesterley, dalla quale ho tratto il maggior numero di notizie anche per altre che non ebbi agio di vedere.

La gran massa delle nostre novelle occidentali proviene, non v'ha dubbio, dai paesi del Gange. La fantasia degli Europei ha potuto aggiungere elementi nuovi a vecchie istorie, ha ricamato con grazia su canevacci ereditati da lontani pa-

[1] H, Uhle, *Die Vetāla°*..... ed. nelle *Abhandlungeu f. d. Kunde d. M.* (*DMG.* VIII B p. 8) « .....Die literaturgeschichtliche Stellung der Vetāla°, ihre Entstehungszeit, ihr Verhältniss zu andern Sammlungen ähnlicher Art und andere damit zusammenhängende Fragen zu erörtern, fühle ich mich nicht berufen. Auch eine eingehende Vergleichung der verschiedenen Sanskritredactionen unter einander und mit den Bearbeitungen in neueren indischen Dialecten halte ich für eine Textausgabe nicht für erforderlich; die rechte Stelle für eine solche wäre die Einleitung zu einer Uebersetzung oder Analyse der sämmtlichen vorhandenen Sanskritredactionen..... ».

renti di lontano paese, ha fuso e confuso tradizioni e ricordi diversi e dispersi; ma non ha che raramente inventato, almeno nelle parti essenziali, la massima parte persino delle umili favolette per dilettare i bimbi.

Quando Theodor Benfey nell' introduzione al *Pańćatantra* affermò che l'India era la patria di quasi tutta la novellistica occidentale, la si credette un'affermazione troppo audace; ma i pazienti ed imparziali studi che ne seguirono, vennero a dar ragione sempre più al dotto professore così, che oggi la sua sentenza è passata nel numero delle verità. Una parte di questo materiale lo portammo con noi, come patrimonio avito, nelle più antiche migrazioni verso l' ovest, che colonizzarono l' Europa; ma essa riguardava specialmente il *mito*, ossia la favola religiosa, naturalistica in origine e scesa talvolta all' umile condizione di *fiaba* in cui avvien di trovare un eroe solare divenuto protagonista in qualche raccontino infantile. Un'altra parte, la maggiore, ci capitò per vie oblique e tortuose in tempi assai più recenti, nel medio evo per lo più, e si radicò così nelle coscienze del popolo da perdere il ricordo della sua origine, non però l' impronta e la fisonomia. Come vanno le canzoni da un capo all'altro d'Italia? Come migrano coi cantanti girovaghi in Inghilterra, cogli operai agli Stati Uniti, cogli agricoltori al Plata, coi soldati in Abissinia? Arabi e Mongoli; ecco i due popoli che riversarono in occidente le novelle apprese nell'immaginoso oriente. Questi [1] direttamente le attinsero dalla sacra India coi precetti della religione del Buddha; quelli le bevvero in Persia già alcun poco modificate, e le passarono così travestite al di qua di Suez e del Bosforo, dove tornarono a mutar d'abiti.

---

[1] Osservo che nelle novelle di patria mongolica predomina il fantastico delle vere *fiabe*, con tutto il suo corredo di palazzi incantati, di streghe e di draghi, mentre quelle indiane non è troppo disagevole il riconoscerle in quanto si mantengono comparativamente entro i limiti del verosimile e dell'umano. I Mongoli invero manipolarono per lo più elementi altrui, ma non si può negare che abbiano creato anche del loro proprio.

Chi conosce la lunga peregrinazione appunto del *Pañća-tantra*, che da Pātaliputra sul Gange, arriva in Persia, in Arabia, in Palestina, passa i mari e gira infinite terre fino all' esperia Spagna ed in calze e giubboncello alla toscana si fa riconoscere ancora nei *Discorsi degli Animali* del Firenzuola, sa quanto cammino arrivi a compiere nella sua millenaria vita una favola e non troverà, spero, disutile od almeno inutile questo lavoro a favole dedicato.

Pur nelle novelle, dopo distinte dal mito, occorre fare una saggia divisione. Ve n'ha di puerili per dilettare i bambini, ve n'ha di più serie ed argute che intrattengono gli adulti. Le prime sono le care fiabe dell'infanzia: domestico patrimonio, hanno un pubblico di fanciulli, una nonna per cantastorie, e la classica cappa del camino per scenario; le altre, eredità popolare, sono spesso parabole con intendimenti morali e religiosi e se ne serve il missionario che cerca di far proseliti predicando per via di esempi il *dharma* « la Legge Morale ». Talvolta sono anche semplicemente racconti fantastici, che parlano all' accesa mente, o delicati, che parlano allo spirito e diventano materia al novellatore letterato, che li consegna alla letteratura propriamente detta. Tutte però ugualmente corrono o camminano il mondo, quali adagio quali in fretta, a seconda delle condizioni e dei tempi.

Della seconda specie e precisamente morali sono le nostre; ma dirò più oltre del loro carattere, qui noto soltanto coll'Oestertey [1] che la presente Raccolta *è una delle più diffuse e gradite al popolo indiano* e la sua importanza, non sfuggita all' acume del chiarissimo Eugenio Burnouf [2] la rende degna d'esser conosciuta pure in Italia, altro passo che fa verso occidente.

Ciò mi serva pure d'ampia scusa d'averla presa a studiare.

---

[1] Oesterley, *Baitál Pachísí*. Leipzig 1873, *Einl.* ... 1°: « ist eine der verbreitesten und beliebtesten Märchensammlungen Indiens ».

[2] E. Burnouf, *Journal des S^vants*, Avril 1833. A proposito del trad. del Babington della *Vedála Cadai* tamulica, scriveva: « ce petit ouvrage est le plus interessant de toute collection (*Misc. transl. from Orien. languages*, I. London 1831) et il veut à lui seul le volume entier ».

§ 2. *Vetālapańćavińçatikā* « le 25 novelle di un lemure », è il titolo della Raccolta, che presento tradotta *per la prima volta interamente* dal testo sanscritico, con quel corredo di notizie e d'annotazioni che mi parvero utili ai cultori della novellistica e necessarie ai lettori digiuni di studi orientali. Quale noi l'abbiamo è in realtà solo una parte di altra più ampia Raccolta in cui, sotto una grande cornice si raggruppavano non solo più storie, ma più collezioni di storie. Forse in *tutte* le recensioni classiche (siccome la cosa è certa per quella di Somadeva, del quale ci rimane appunto il colossala *Kathā-Sarit-Sāgara*) preesisteva un più largo ciclo o disgregato o perduto; è poi particolarmente probabile per Kṣemendra, autore della *Vṛhatkathā*, per Çivadāsa, a cui si attribuisce il *Kathārṇava* e per la redazione neo-indiana in tamul, come apparisce dalle tracce del Prologo.

L'attuale gruppo ebbe ed ha anche oggidì gran diffusione nel territorio indiano, talchè non mancano molteplici versioni, libere e larghe come sogliono farle gli indiani, nei dialetti principali dell'India moderna. Già il Brockhaus [1] quando ne parlò, mentre curava l'edizione di Somadeva, ebbe a nominarne alcune; ora la lista è più completa, benchè non sia esclusa la probabilità di trovarne dell'altre a chi ricerca tale materia nella bocca del popolo.

Anche dall'India uscì la nostra Raccolta, ed è merito del Benfey [2] d'averne riconosciuto una manipolazione mongolica in un libro di novelle che il Bergmann tradusse dal kalmuko nel 1804 [3].

Senza aggiungere troppe parole intorno a questo argomento, basterà dare uno sguardo allo specchio qui sotto, per avere chiara notizia dell'attuale territorio delle nostre istorie [4].

---

[1] Brockhaus, *Berichte üb. d. Verhand. d. Kön. Sächs. Ges. d. Wissenschaft*. Phil. hist. classe. Leipzig 1852 (4 Bd.).

[2] T. Benfey, *Bulletin d. St. Petersburger. Ac. d. Wiss.* Hist. phil. classe. 1858 (XV, 1-25, 63-74) e *Mél. Asiat.* III.

[3] B. Bergmann, *Nomadische Streifereien in Lande d. Kalmüken*. Riga 1804.

[4] Lo specchio fu desunto in parte dai lavori del Lassen, dell'Oesterley, dell'Uhle ecc. ordinato ed ampliato.

I. Redazioni e versioni nei dialetti neo-indiani ariani.

I. **vragense** (*vraǵa-bhāṣā*). Il poeta Sūrat Kabishwara tradusse la Vetāla° in braǵ-bhāshā, probabilmente dal sanscrito per incarico di Jaï Singh Siwai (= rāǵā Ǵaya Siṅha) governatore di Jaïpur (= Ǵayanagara) illustre astronomo, sotto il regno di Muhammed Shāh III (1720-47). Di questo lavoro abbiamo la seguente versione in inglese [1]:

1. *Bytal Puchīsī* or the twenty-five tales of Bytal, translated from the bruj-bhakha into english by rajah KALEE KRISCHEN BEHADUR. — Calcutta 1834.

Questo lavoro fu la base di tutti gli altri successivi, benchè conosciuto in Europa dopo alcuni altri, che da esso erano derivati.

II. **hindica** (spesso a torto è detta *hindustanica*). Il letterato Mazhar Alī Khān, più conosciuto col nome di Wilā in collaborazione con shrī Lallū Ǵī Lāl, rimanipolò, sotto lo shāh Alam II (1761-1806) la precedente redazione, per renderla più intelligibile, sostituendo ai vocaboli disusati, parole arabe e persiane. Questo lavoro venne poi edito e curato da Tārinī Charan Mitr con questo titolo inglese:

2. *Buetal Pucheesee*, being a collection of twenty-five stories translated in the Hindoostanee from Bruj-bhakha of Soorut Kubeeshwar by MUZHUR ULEE VILA and shree LULLOO LAL KUB. — Calcutta 1805.

Ebbe frequenti ristampe (1809, 1834 [2], 1843, 1849, 1855) quest'ultima notissima del Burckhardt Barker in Hertford.

---

[1] Cfr. *Asiat. Journal* 1816, II; *Journ. d. Sav.* 1836; Oest. op. cit. 10; Lassen, *Anth. Sanskr.* 7 ecc...... Garcin de Tassy ne fece una recensione nel *Journ. d. Sav.* e tradusse in francese la novella delle « Teste Scambiate ».

[2] Forse è questa a cui allude il Brockhaus, op. c. designandola in scrittura *devanāgarī* col titolo *Baitāl Pacīsī*. Calcutta, anno? e segnata *saṁvat* 1891 (= 1834)?

La maggior parte venne anche stampata nelle *Hindee and Hindostanae Selections.* Calcutta 1827. Delle numerose edizioni del testo vennero fatte parecchie versioni nelle lingue europee, od intere o parziali, secondo lo specchietto seguente:

1. *Bytal Pucheesee* translated into english by capt. W. Holling. — Calcutta 1848.
2. *Bétāl Patchīsī* (parziale) trad. en français par M. Ed. Lancereau. — Paris 1851-52 [1].
3. *Bytal Pucheesee* translated into english by B. Barker (annessa al testo). — Hertford 1855.
4. *Baitāl Pachīsī* oder die 25 Erz. eines Dämon von H. Oesterley (parziale). — Leipzig 1867 [2].
5. *Baitāl Pachīsī* oder die 25 Erz. eines Dämon von H. Oesterley (intera). — Leipzig 1873.

Dopo quella del Barker, quest'ultima è la più ricca di annotazioni e di riscontri.

III. **bengalica.** Questa a sua volta proviene dalla versione hindica ed ebbe parecchie edizioni a stampa, a cominciare dalla più vecchia fatta in Serampur 1818. La più importante tuttavia è la seguente:

3. *Bytal Pucheesee* edited by sir Roger. — Calcutta 1846.

la quale ebbe parecchie ristampe, p. es.: 1847, 49, 55, 58, 61 ecc.

IV. **mahratta** (*mahārāṣṭrica*). Di questa nulla so, non avendo avuto modo di vederla. La sua importanza forse è grande (se non è anch'essa puramente una versione di quella hindica, come la bengalica) poichè potrebbe rifarsi alla redazione-madre di tutta la raccolta, che è probabilmente *mahārāṣṭra* [3].

---

[1] Cfr. *Journal Asiatique*, Série IV, t. 18 e 19, 1851 juillet-septembre, 1852 avril.

[2] Cfr. l'*Ausland* del Benfey, 1867.

[3] Cfr. Brockhaus, *Ber. d. kgl. Sä.* ... ecc. 1852; Oest. op. c. 11; Garcin de Tassy, *Journ. d. Sav.* juillet 1836.

Come si vede il titolo delle redazioni popolari corrisponde esattamente nella maggior parte dei manoscritti al titolo sanscritico. Anche con questo dato esterno (quelli interni sono di gran lunga più convincenti) mostrano d'esser derivate dalla recensione sanscritica classica e sono tutte relativamente recenti. Il solo dubbio che ci può rimanere è questo: se la primitiva opera di Sūrat Kabishwar, fu realmente tradotta dal sanscrito; ma pare di sì, poichè essa consuona colla classica in tutto, differenziandosi soltanto nella forma, il che dipende dal metodo abitualmente libero di traduzione ch'usano gl'indiani, e dallo sviluppo di parti accessorie, le quali completano la narrazione dove nel testo nostro appare o non chiara per concisione o lacunosa. Tali riempimenti possono ben essere provenuti o da qualche manoscritto a noi non giunto o da un archetipo parimenti a noi ignoto; ma più facilmente sono opera dello stesso traduttore, poichè in quei passi sono maggiori le discrepanze colle altre redazioni.

Ma anche fuori del dominio ariano penetrarono le nostre novelle ed il loro titolo suona identico in quasi tutte le redazioni dialettali dravidiane. Elencando pure quest'altre abbiamo lo specchio seguente:

II. Redazioni e versioni nei dialetti neo-indiani anariani.

V. **tamulica.** Presenta maggiori particolarità e differenze colle altre redazioni, ma mostra anch'essa di non provenire da altra fonte che non sia quella sanscritica di tutte le altre. È una *recensio simplicior* e ne conosciamo due edizioni:

1. *Vethala kathei* by Wilson. — Madras (senza data) [1].
2. *Vethala kathei* by And. Robertson. — Madras 1839 [2].

---

[1] Nella *Mackenzie Collection* del Wilson I, 222, mss. di *Kañkanlañgan*. Il testo non mi fu dato di vederlo; esaminai però la versione del Babington.

[2] Robertson, *A compilation of papers in the tamil language* (IV, III, 72).

Da questa edizione venne poi la pregevolissima versione inglese seguente:

The Vedāla Cadai being the tamul version of a collection of ancient tales in the sanskrit language, popularly known throughout India and entitled the Vetālapanchavinsati, translated by R. G. BABINGTON. — London 1831 [1].

VI. **telegu**. Non mi sono note *de visu* edizioni a stampa di questa (assai compendiosa) nè della seguente canarese, ma deve esisterne una curata da Raveepatee Gooroomoortee. Madras 1835 [2].

VII. **canarese**. Nemmeno questa conosco. Sembra tuttavia che nulla aggiunga alla conoscenza dell' opera. probabilmente essendo legata in stretta parentela colle altre di questo gruppo meridionale dravidiano [3].

III. Redazioni estranee all' India.

VIII. **kalmuka** (= mongolica dell'est [4]). Ha più arte delle nostre, ha più intreccio ed è per conseguenza più dilettevole. È una raccolta di vere fiabe, sul tipo anche delle 1001 notti. Dissi più su che fu il Benfey a scoprirne la parentela colla Raccolta nostra, vome già il Schiefner scoprì quella del Vikramaćaritram coll' *Ardschi Bordschi Chān* (*Bhoǵa-rāǵā*). Il parallelo però si limita a poche novelle, poichè delle più presenta appena la traccia (« kaum die spur »; Oest. op. c. 9) ed ha poi tante varietà da doverla credere una redazione af-

---

[1] Nelle *Miscellaneous translations from oriental language* I, London 1831. Eugenio Burnouf ne tradusse in francese la *Novella-Cornice* nella rec. al lavoro del Babington. *Journ. des Sav.* 1833, avril, p. 236.

[2] Nella *Mackenzie collection* del Wilson I, 342. Negli *Oriental mss. hist. in the tamil and telugu languages* del Taylor. Madras 1835, ed. del pandita Ravipati-Gurumurti.

[3] Nel *Katalog d. Oriental mss. d. College Fort St. George* del Taylor, 1445. Madras 1857.

[4] È noto che i Mongoli si dividono in 3 branche: *Mongoli dell'ovest, Mongoli dell'est* (Kalmuki) e del *Baikal* (Burieti).

fatto distinta ed indipendente da tutte quelle finora nominate. È anzi opinione del Benfey che tragga origine da una più antica e fin qui non conosciuta recensione sanscrita. Questa redazione mongola-orientale la troviamo edita nelle seguenti opere:

1. Erzälungen des *Siddhi-kūr* von B. BERGMANN. — Riga 1804 [1].
2. *3 Storie* (VIII, XII, XIII) ed. dal KOWALEWSKI. — Kasan 1836 [2].
3. Die Märchen des *Siddhi-kūr* übz. von B. JÜLG. — Leipzig 1866 [3].

Lo stesso Jülg già nel 1861 avea data la X. st. come saggio. Vi appaiono solo 13 storie oltre la NC. e mancano delle *domande* e *risposte*: sono affatto schematiche; difficile rintracciarne la parentela colle nostre. Due sono assai sformate (I, II), due invece mostrano strettissimo rapporto (X, XI). Altre traccie sono sparse sporadicamente.

La collezione *intera* non ha, ch'io sappia, finora altre redazioni non sanscrite oltre le 8 suelencate, ma non bisogna dimenticare che taluna novella, come è penetrata in altre raccolte sanscritiche, così, nella forma dialettale, può essere altrove, talchè non è infrequente trovare relazioni di parentela in storielle estranee al nostro gruppo e persino qualche novella interamente fuorviata. Giova dunque aver presenti e sottomano pei riscontri queste altre opere:

Muntakhabat-i-Hindi or selections in Hindustani I. by SHAKESPEAR. — London 1836. — Il noto *Tuti nameh* nelle 2 recensioni turki (edita dal ROSEN e dal WICKERHAUSER) e persiana (edita dall'INKEN). — *I 40 vizir.* — *Le 1001 notti.* Novelle arabe tradotte dal GALLAND. — Il *Shorasa-kumara-charitra* di ANAYA. — *I 4 fratelli.* — *Le Saghe boeme* ecc.

ed in generale i libri di novellistica sia popolare, sia lettera-

[1] Nelle *Nomadische Streifereien in Lande der Kalmüken* p. 246-351.

[2] Nella *Mongolischen Chrestomathie* del Kowalewski.

[3] È opinione del Benfey, dello Schiefner e dello stesso Jülg, che dovessero in origine esser 25. Però trovandone troppe affatto estranee alle nostre, tenderei a credere così indipendente la redazione kalmuka da non accreditare tal congettura. Una seconda edizione del 1868, più ampia e completa, non ho potuto finora esaminare.

ria d'ogni popolo e dei quali qualcheduno avrò occasione di citare a suo luogo nei riscontri.

Fino ad oggi si sono dunque stabiliti 3 punti: che non è morta col morire della lingua sanscrita questa Raccolta, ma si travestì nei moderni linguaggi dell'India, dove è tuttora gustata e diffusa; che penetrò pure in seno alle popolazioni dravidiane del Dekhan, anzi passò pure al di là della penisola indiana a dilettare le razze mongoliche e penetrò in Europa prima per quella via (1805) che per la più dritta e normale; terzo, che la loro importanza ha già trovato studiosi, che furono attratti ad essa come ad una nuova miniera di fecondo insegnamento.

Bisognerebbe ora vedere se nel patrimonio degli altri popoli dell'oriente e dell'occidente, o in tutto od in parte, o nella letteratura dotta o nella popolare, sieno giunte tracce (il *leit-motiv*) di queste istorie. Per tale lavoro io non posso fornire che scarsi elementi, oltre il principale che è la presente traduzione; ne troverai tuttavia alcuni qua e là negli spogli dei nomi e del nucleo di ciascuna novella e nelle rispettive annesse osservazioni. Potrà dunque altri con giovamento ricercare in tutta la novellistica del popolo italiano le analogie con questa raccolta, come tentò in parte e non sempre felicemente il Luber, che comparó alla nostra la saga tedesca del Freischütz [1] e come fece il più volte il nominato Oesterley colla storia bizantina dell'imperatrice Athenaide [2]. In generale di tutta la nostrana novellistica popolare si possono stabilire, quanto alle fonti, tre gruppi: il mito e la favola del ceppo indiano; la novella, pure orientale, ma di preferenza araba e persiana; i *contes* cavallereschi e d'avventura di origine occidentale (benchè negli elementi mitici spesso pure essi indiani).

Sarebbe però troppo voler riconoscere limpida e pura la prima fonte in molti di questi rivi che raccolsero acque di varie sorgenti, talchè la superiore distinzione va presa come

---

[1] A. Luber, *Die 25 Erz. eines Dämon* - I. Theil, *Schulprogramm* v. Görz, 1875.

[2] Oest, op. cit., 177 delle *Anmerkungen*.

generica e relativa. Non è p. es. difficile che una novella si incastri in un gruppo di novelle di origine diversa; che abbia ispirato un carattere, una posizione, una trovata ed un narratore di altra gente.

Già notevoli relazioni col nostro libro possiamo trovare in altre opere, tanto nel territorio della letteratura indiana, quanto in quello di altri popoli. Alcune di queste novelle, nel campo della stessa lingua sanscrita, sono penetrate in altre collezioni di storie o da esse sono state prese; alcune solo in parte ammettono un riscontro, avendo, così, una cert'aria di rassoglianza o qualche punto di contatto o qualche nome almeno comune. Vanno dunque ancora menzionate al nostro proposito — nella letteratura classica — quest'altre opere, in cui si rinvengono on intiere novelle o tratti caratteristici o versetti identici a quelli della Vetālaº. Notiamo il *Pańćatantra*, il *Hītopadeça*, il *Daça-kūmara-ćaritram*, il *Vikrama-ćaritram* (detto pure *Sińhāsana-dvātrińçatikā*), la *Çukasaptati*, il *Kathā-Sarit-Sāgara* (a prescindere dal l. XII, di cui parlasi altrove, cfr. passim, specialmente il l. I), le Sentenze di *Bhartṛhari*, quelle di *Canakhya*, di *Çārñgadhara* ecc. e tra l'altre i due enormi poemi detti il *Rāmāyaṇa* ed il *Māhābharata*, ai quali spesso il nostro testo allude [1].

Non mancano tuttavia distici originali o che per lo meno finora non si sono incontrati altrove nella letteratura sanscrita e si confanno così bene col testo da doverli reputare opera organicamente connessa e dello stesso redattore. Tuttavia essi sono di due specie, narrativi e gnomici; i primi sono forse superstiti di una più antica redazione completamente metrica (?), i secondi possono ben esser tolti da opere a noi tuttavia ignote o sono proverbi popolari abilmente interpolati.

§ 3. Tutto questo materiale mostra la popolarità di queste novelle, la simpatia con cui vennero accolte e furono traman-

---

[1] Per i versi incastrati nella narrazione ma ad essa estranei, conviene consultare di frequente la notissima raccolta di sentenze indiane del chiaro O. Böhtlingk, *Indische Sprüche*. St. Petersburg, 1870-73. — Per l'uso del presente lavoro le citazioni son fatte sulla 2ª edizione assai ampliata.

date ai posteri, raggiunta quella diffusione che certo s'augurava la propaganda buddhistica, quand'ebbe prima il pensiero di valersene. Veniamo ora al testo sanscritico.

Stabiliamo anzitutto che l' Uhle riconobbe 5 recensioni classiche in più o meno stretto rapporto fra loro [1], Di queste, 2 sono poetiche (Kṣemendra e Somadeva), 2 del tutto prosastiche (Ǵambhaladatta [2] e l'Anonimo del ms. f.), ed 1 mista di prosa e versi (Çivadāsa), che è quella che traduciamo.

Qui preferisco aggrupparle per parentela anzichè per forma esterna; parmi dunque che vadano così collegate: Kṣemendra, Anonimo, Somadeva, Ǵambhaladatta, Çivadāsa. Badisi però che questa relazione non dipende affatto dal tempo, poichè in questo caso Çivadāsa appare probabilmente più antico di Somadeva, benchè sia per gran parte in prosa e si stacchi notevolmente dagli altri quattro. Difatti va tenuto a mente, che le quattro prime redazioni sono tra loro strettamente congiunte, come appare chiaro dall'identità dei nomi proprî di luogo e di persona, dal nucleo ed anche spessissimo dai particolari. Quella di Ǵambhaladatta p. es. nei nomi coincide dell'Anonimo quasi generalmente. Ma volendo esaminare più da vicino le recensioni accertate e note sia integralmente sia frammentariamente, veniamo ad esporre brevemente il *risultato* degli studi più recenti:

1° Kṣemendra. — Noi non ne possediamo che scarsi frammenti, ma da questi e da sicuri indizi d'altra specie, possiamo arguire qualche cosa sul suo valore oltrechè sulla sua esistenza. Il Weber [3] ci fa sapere che di essa han potuto trovare notizia il Burnell nell'india meridionale ed il Bühler in Bombay, ma l'intera opera si desidera ancora e si spera sia il frutto di future ricerche. Intanto è assodato che è una recensione in versi, *kashmiriana*, e che fa parte di una Rac-

---

[1] H. Uhle, Einl. all'edizione della Vetāla° op. c.

[2] In questa recensione si trova qua e là qualche distico, ma così di raro da non alterare la fisonomia del lavoro per nulla.

[3] Al. Weber, *Indische Studien* XV, Leipzig.

colta di novelle di molto nome, nota col titolo di *Bṛhat-kathā*. Nella sezione X di questa collezione era probabilmente incastrata la nostra Vetāla° e di essa non abbiamo, si capisce, edizione alcuna che ci illumini, tranne qualche brano [1]. Uno di questi brani, il più notevole forse dei conosciuti, è uno squarcio di 39 versi, che il Bühler comunicò al ch. Th. Zacharia, che se ne valse per l'edizione della XVI st. [2]. Apparisce da quel brano che, malgrado alcune differenze coll'altra redazione poetica di Somadeva, le due opere hanno una grandissima affinità, così da giudicarle uscite da un medesimo archetipo. La stessa analogia appare dallo squarcio offertoci dal Wilford (v. nota 1) riguardante Vikramakeçarin ministro di Mṛgañkadatta, re di Pātaliputra, e così pure dagli altri brevi tratti che abbiamo. La relazione colla rec. Anonima è ancora più stretta che quella con Somadeva. come verrà più innanzi dimostrato.

Principale differenza con Somadeva è d'essere più concisa e compendiosa. Quei 39 çloki di Kṣemendra corrispondono a 61 çloki di Somadeva, e benchè questo autore si compiaccia di ampliare con una tal quale signorile abbondanza, pur sempre quell'altra è troppo ristretta, il che la rende difettosa ed oscura per concorde giudizio dello stesso Bühler e dell'Uhle [3]. Le corrispondenze però sono assai più numerose ed importanti delle discrepanze. onde è lecito arguire che Kṣemendra abbia epitomato, Somadeva forse ampliato uno stesso libro, fonte comune che, secondo l'Uhle (Einl. XII) potrebbe essere la *Bṛhatkathā* stessa in paiçāćī.

Oltre al detto, nessun' altra cosa si conosce di certo su questa recensione, se forse non sono della stessa opera le due novelle in versi XXIV, XXV e la chiusa della *Novella Cornice* offerteci dal solo ms. B, che le attribuisce a Çivadāsa [4].

---

[1] Wilford, *Asiat. Researches* IX, 122. Il brano è tradotto a pag. 7 e seg. della *Vedāla Cadai* del Babington.

[2] Th. Zaccharia, *La XVI Storia* nei *Bezzemberger's Beiträgen* Bd. IV. Berlin 1856.

[3] Cf. *Indian Antiquary* I, 306,*b*; cfr. Reisebericht, *Journ. Bomb.* (Asiat. Soc. 1877) extra number.

[4] Nelle *Abhand. f. d. Kunde d. Morg.* VIII, 64-66. Anm. 207. Uhle.

2° Anonimo ms. f. — A pagina VIII della sua prefazione, l'Uhle arriva a questo notevolissimo risultato, che il ms. f. è « nicht mehr und nicht weniger als ein Auszug aus Kshemendra's Bṛhatkathā » (nè più nè meno di un'epitome della *Bṛhatkathā* di Kṣemendra). A noi non resta che vedere se ci convincono gli argomenti da lui addotti per accettare o rifiutare legittimamente il suo giudizio.

L'aver trovata questa recensione come staccata ed indipendente dalle altre note di Çivadāsa e di Ǵambhaladatta offerte dai mss. conosciuti, è quasi esclusivo merito di questo dotto, il quale ne fece pure un'edizione, come aggiunta a quella sua magistrale di Çivadāsa [1]. La corrispondenza dei nomi e di molte particolarità la accostava a Somadeva di quanto la scostava dalla nostra. Pareva un succinto assai magro dell'autore del *Kathā-Sarit-Sāgara*, ma un più attento esame la palesò un ristretto della anche più magra opera di Kṣemendra. Con un paziente lavoro di restaurazione, guidato da prima da un certo ritmo della prosa che lo insospettì, poi della convinzione che si trovava dinanzi ad una vera parafrasi compendiosa in prosa di una qualche recensione metrica, poichè vi abbondavano forme ed espressioni estranee alla prosa, egli stabilì che il testo compendiato è appunto l'opera di Kṣemendra. Fino a che non si troverà la *Bṛhatkathā*, che è il corrispondente cercato, non si potrà mai fare un vero ed intero paragone, ma fin d'ora l'evidenza del fatto è grande pei brani noti. Lasciamo pure l'assenza del nome di Çivadāsa nel ms. f. (che può già essere un indizio), l'uso del verbo finito assai frequente, la differenza di stile ed ogni altra particolarità che distingue questa recensione, e fermiamoci sugli çloki ed emistichi o integralmente sornuotanti nella dizione prosastica o per leggiere modificazioni ricostruiti. Non già correndo colla fantasia, ma procedendo anzi, come si suol dire, coi piè di piombo, tra gli altri molti felici paralleli che lascio, riporto quello di uno

[1] Nelle *Abhand. f. d. Kunde d. Morg.* VIII, 69-92, op. cit. Anm. 208-13. Uhle.

çloka, dal quale ognuno trarrà, credo, le stesse conseguenze dell'erudito tedesco e che parmi capitale.

Kṣemendra (nel brano del Zacharia)

> durlakṣaṇe 'ty anena 'haṁ pratyākhyāte 'ti māninī
> Unmādinī tato rāǵñaḥ sandhāt tanum adarçayat.

Anonimo (ms. f. epitome)

> tato durlakṣaṇe 'ti anena ahaṁ vyākhyātā iti
> Unmādinī .... rāǵñe .... svakāyam adarçayat.

Trascurate alcune leggi del samdhi sintattico, soppresso qualche vocabolo, appunto per compendiare, non ti pare evidente la derivazione di questo da quello? Però è da notare che non sempre il compendiatore s'è attenuto strettissimamente al suo originale, ma secondo l'uso indiano, si trovano, nei passi noti delle due recensioni che abbiamo sottocchio, alcune divergenze non trascurabili che troveranno posto nei quadri dei *Riscontri* di ciascuna novella. Resta ormai inutile aggiungere parole su cotesta recensione e sulla sua parentela anche con Somadeva, al quale vengo senz'altro.

3° Somadeva. — È tutta in versi, per la maggior parte çloki, ma nelle domande e risposte del Vetāla e del re, appartenenti alla NC. e qualche volta anche passim in seno alle novelle, trovan posto alcune strofe āryā. Si crede che in origine il libro del Vetāla stesse da sè, ma ora (ed a me pare che sia sempre stato così) in analogia alle altre recensioni, fa parte di una più grossa, anzi grossissima Raccolta di novelle, intorno alla quale spese le sue cure migliori la dotta mente di Hermann Brockhaus [1]. Questa colossale collezione è il *Kathā-Sarit-Sāgara* « Oceano di correnti di novelle » pubblicato in parte negli *Atti della R. Accademia sassone* ed il resto dalla *Società orientale tedesca.* Il lambakaḥ XII, intitolato *Çaçañkavatī* dal nome della protagonista, contiene tra l'altro il no-

[1] H. Brockhaus, *Berichten d. kgl. Sächs. Ges.* Phil. hist. classe. 1852. IV. Bd.; cf. Pref. 181-86. Il resto, tra cui il nostro l. XII nelle *Abhandl. f. d. kunde d. Morg. Gesch.* della *M. D. G.* IV Bd. 1866.

stro gruppo di novelle, col nome di *Vetāla*, comprendendo i taraṅga 75-99 incluso.

Nei nomi, nell'andamento, nella forma persino, presenta, come dissi, grande analogia colla recensione kashmīriana; mentre nell'ordine delle storie e per certe interne particolarità s'accosta alquanto a quella di Çivadāsa. L'opinione più accettabile è che non fosse ignota questa recensione al collettore del *Kathā-Sarit-Sāgara* ed in qualche parte almeno se ne sia valso. In fondo anche questo lavoro appare una libera manipolazione della *Vṛhatkathā*, da quello che si può argomentare dalla citata Sezione X data dal Wilford. Il Brockhaus lo ascrive al XII sec. d. C. e lo crede posteriore alla recensione di Çivadāsa [1].

Nel lambakaḥ I dello stesso *K. S. S.* è anche penetrata qualcuna delle nostre novelle, che ha così due varianti nella stessa opera, ma non forse dello stesso autore, poichè par difficile che il medesimo poeta abbia cantato in vario modo lo stesso argomento.

Somadeva parrebbe più collettore che autore, almeno dell'opera nella mole attuale. Degli specchi annessi a ciascuna novella il lettore potrà da sè assai meglio rilevare in particolare le concordanze e le discrepanze colle altre recensioni.

4° Ǵambhaladatta. — Dai mss. finora conosciuti essa è quasi interamente in prosa. I pochi çloki sono esclusivamente riferiti alla NC. In versi sono l'introduzione e le andate e ritorni del re in alcune delle prime otto storie. Non per questo si lascia di dare il brano anche in prosa, quasi che i versi sieno ricordo di altra redazione metrica. Questo mancare di versi incastrati, la distingue a colpo d'occhio non solo da quella di Somadeva, ma ancora da quella di Çivadāsa, nè la si può confondere coll'anonimo, per poco che la si esamini, benchè con

---

[1] Talvolta pure l'opera di Somadeva è detta *Vṛhatkathā*; il che è forse traccia dell'origine sua; cfr. Wilford (*As. Res.* IX). L'Oesterley (op. cit. 5) dice che Somadeva « ohne Zweifel mehrere Recensionen unserer Sammlung vor Augen gehabt hat ». Cfr. pure Lassen, *Anth. sanscr.* Pref.

quella abbia comune di solito l'andamento, l'economia delle novelle e per lo più i nomi di luogo e di persona.

Tuttavia comparandola colle altre redazioni sanscritiche si trova che non è di troppo discosta dal ms. f. e quindi da quelle poetiche e tiene quasi una via di mezzo tra quelle e la volgare di Çivadāsa. Qui dunque va collocata quasi anello di legame tra le une e l'altra. Pel giudizio del suo valore intrinseco, l'Uhle si rimette a quello che ne dice l'Aufrecht, che, rispettivamente alla çivadasica, la chiamò *elegantior* [1]. A me che ebbi ad esaminarla, la mi pare tale rispetto ad f., ma non rispetto a Çivadāsa, che è generalmente più completo, tranne nella NC. in cui Ǵambhaladatta è assai diffuso. Dal disordine delle novelle e dalle loro discrepanze si palesa indipendente ed originale così da costituire una recensione a parte, ma in verità è molto vicina a Somadeva. Notevole è la mancanza di certe novelle (XI, XIII, XX) rimpiazzate per fare il n. 25 da altre che non compariscono in nessun'altra redazione (XX, XXI, XXII ed in parte la XXV). Spesso sono notevoli le risposte che divergono da qnelle delle altre recensioni (cfr. le St. X (9), XI (8), XII (12), ed altre). Dopo quella di Çivadāsa, pare che essa abbia goduto e goda la maggior diffusione e popolarità, se ne giunsero in Europa ben 4 mss. Di essa è anche comparsa un'edizione a stampa, sulla quale non è del tutto benevolo il giudizio dei critici [2].

Più interessante di tutte rimane infine la recensione che diamo tradotta di

5° **Çivadāsa.** — Essa offre il testo originale sanscritico nella sua forma più popolare, come lo dimostra il maggior numero di mss. di questa recensione che d'altro autore. Sua caratteristica è d'essere frammischiata di prosa e di versi, sul

---

[1] Cfr. *Katal. dei mss. di Oxford,* 152; Lassen, *Anth. sanscr.* Pref.

[2] La *Vetālapańćavinçatīḥ* da *Çrī-Ǵībānanda Vidyāsāgara Bhaṭṭāćāryeṇa sañkalitā.* Calcutta 1873. Ne trovo ora una 2ª ed. del 1888. Non so se questa corregga gli errori dell'altra o se ne sia la semplice ristampa. La 1ª è cattiva edizione anche come stampa, con errori di spaziatura, di segni diacritici ecc.

qual fatto dovremo dirne più oltre alcunchè. L'Oesterley (op. cit. 6) accetta l'opinione del Brockhaus (Einl. alla trad. ed anal. 1853, XI) che facesse parte del I. libro del *Kathārnava* grossa collezione di novelle, che si attribuisce allo stesso Çivadāsa; ma la notizia, benchè probabile, non è ancora possibile di confermarla ineccepibilmente. È la più chiara, la più ampia e completa, e perciò la più diffusa, di tutte le recensioni classiche della Vetāla° ed ha colle precedenti rapporti di materia, chè quanto alla forma mostra peculiare originalità. Ad essa si attaccano più davvicino le redazioni dialettali, le quali non sono forse da essa veramente e direttamente provenute, ma hanno indubbiamente un identico prototipo.

Convien anche notare che le due estreme recensioni (1-5) si toccano in ciò che parecchi mss. attribuiscono a Çivadāsa squarci che forse potrebbero essere di Kṣemendra, il che può accagionarsi ad inscienza di amanuensi, ma può essere retta notizia di una redazione metrica più antica. In ogni modo per ora manca ancora un elemento, l'opera di Kṣemendra, per definire stabilmente la questione. La maggior parte dei versi incastrati, come già più sopra ebbi occasione di avvertire, venne presa a prestito da altre opere e solo in piccola parte (quelli in necessario intimo legame col testo) furono forse composti da Çivadāsa, seppure non sono residui di anteriore lavoro.

È lecito domandarsi se questo Çivadāsa è l'autore della redazione-madre od il riduttore in prosa mista dell'attuale opera quale l'abbiamo. A questo argomento tenterò di rispondere più innanzi, per ora ardirei proporre di aggiudicare a Çivadāsa esclusivamente i versi laudativi a Çivā, premessi a ciascuna novella e quegli altri dello stesso genere o gnomici che, intercalati nel nostro testo, *non* compariscono in nessun altro, nemmeno dialettale. In altri termini, per me Çivadāsa è il riduttore in prosa, autore di pochi e brutti versi sivaiti.

La Vetāla° da quel che il nome indica (« il venticinque-novelle ») dovrebbe contenere appunto 25 istorie complete oltre la Novella-Cornice, che le inquadra; ma nel fatto ci troviamo dinanzi ad una curiosa questione. Non la rifarò anch'io, ma mi sia lecito esprimere una personale opinione.

La somma totale (oltre il Prol. e la NC.) dà solo 24 novelle, poichè tante sono le domande del Vetāla e le risposte del re. Si deve includero per fare le 25 la NC? od almeno, come fanno i più, la chiusa della NC., il trionfo del re? In qualche ms. gli Indiani stessi, accortisi dell'errore nel computo, aggiunsero arbitrariamente una novella, che certo va espunta, perchè senza accordo interpolata. L'accordo anzi sta nel XXIV[1]. Il Burnouf mostrava di credere che tale errore fosse solo nella redazione tamulica, ma nel fatto sta che è in quasi tutte le redazioni, sieno dialettali sieno classiche. Egli s'augurava che nel testo sanscrito, allora ignoto, si trovasse la ragione dell'errore. Io opino — e la cosa fu intravista dal Burnouf stesso — che non la chiusa della NC. (che forma nient'altro che il castone, in cui è incastrata tutta la serie delle novelle) debba contarsi per 25ª, ma debbasi avvertire che una istoria (la III) è doppia e va contata per 2. Badiamo che il titolo dell'opera non è: *Le 25 questioni d'un Vetāla*, bensì le *25 Novelle* e troveremo in realtà che tante sono.

Ritornando alle recensioni pervenuteci bisogna ricordare, oltre le 5 esaminate qui sopra, alcuni frammenti dispersi.

Le 3 istorie assolutamente nuove offerteci da Ǵambhaladatta nella edizione di Ǵībānanda più su nominata (XX-XXI-XXII).

Il ms. C, che porta una storia del tutto nuova in prosa col n. d'ordine XXV e per la quale vedi i Riscontri a luogo opportuno.

Il ms. B, che, oltre l'intiera raccolta, offre in più, attribuite a Çivadāsa, due novelle già conosciute coi numeri XXIV e XXV+NC². Corrispondono pel contenuto rispettivamente alle nostre XXII e XXIV+XXV NC². È una redazione poetica molto corrotta e concisa parallela alle corrispettive novelle di Somadeva, ma più ristrette nel numero degli çloki e, come dissi più volte, supposte di Kṣemendra.

---

[1] I mss., che non si accordano e dànno in più una 25ª (26) storia, sono B. c. le red. dialettali bengalica ed hindica e Ǵambhaladatta. Inoltre la NC² è davvero una *storia narrata* dal Vetāla? Non sono piuttosto consigli?

Questi frammenti in più sono stati editi dall'Uhle, in seguito all'opera di Çivadāsa insieme coll'anonimo del ms. f.

Rimane ora che elenchi per ordine cronologico tutti i lavori sulla recensione çivadāsica che sono giunti a mia notizia e ch'ebbi modo di studiare. Questo elenco servirà a mettere sott'occhio la bibliografia, credo completa, del nostro lavoro.

Edizioni, traduzioni, studi ed analisi sulla recensione di Çivadāsa:

1. *La Novella-Cornice e e 5 storie* edite dal LASSEN. — Bonn. 1838 [1].
2. *La VIII e XII Storia* tradotte dal signor HÖFER. — Leipzig. 1844 [2].
3. *La VI Storia* edita nel testo sanscrito da HÖFER. — Hamburg. 1850 [3].
4. *5 Novelle indiane del Vetāla* trascr. vers. lat. ed it. di BORTOLAZZI. — Bassano. 1851 [4].
5. *5 novelle* analizzate ed in parte tradotte dal BROCKHANS. — Leipzig. 1853 [5].
6. *La XVI Storia* testo, trad. e riscontri di TH. ZACHARIA. — Berlin. 1856 [6].
7. *La VI Storia* traduzione e note di TH. BENFEY. — Göttingen. 1862 [7].
8. *Le 5 novelle della Vetālaº* trad. e note di A. LUBER. — Görz. 1875 [8].
9. *La XV Storia* trascr. trad. e comm. crit. di H. UHLE. — Dresden. 1881 [9].

---

[1] Nell'*Anthologia Sanscrita,* Iª ed. Ne aumentò l'apparato critico il prof. J. Gildemeister coi mss. di F. E. Hall nella 2ª edizione del 1868. Ottimi lavori di critici coscienziosi e dotti.

[2] Nelle *Indischen Gedichte* I, 217 del Höfer, traduzione accurata ma di poca utilità.

[3] Nel *Sanskritlesebuch* del Höfer, a servizio dell'insegnamento.

[4] G. B. Bertolazzi ne faceva un lavoro scolastico come *limen hindicum,* di poco valore.

[5] Nei più volte nominati *Berichten* della r. Academia Sassone. Bd. IV, 181-206.

[6] Nei *Bezzemberger's Beiträgen* z. d. Kunde d. Indorgem. Spr. Bd. IV.

[7] Nel *Orient und Occident,* Bd. I-170. Come quella del Höfer di scarso sussidio per il presente lavoro.

[8] Nello *Schulprogramm* d. Gimn. di Gorizia 1875. Di poco merito, migliore però di quella del Bortolazzi.

[9] Nello *Schulprogramm* d. Gymn. z. heiligen Kreuz in Dresden 1877. Bel saggio promettitore di miglior opera.

10. *La Vetāla°* nelle recen. di Çivadāsa dell'Anonimo di H. UHLE. — Leipzig. 1881 [10].
11. *Novelle (5) del Vetāla* trad. da skr. da prof. G. FUMI. — Palermo. 1892 [11].

Quella dell'Uhle è la sola edizione *intera* del Vetāla, secondo la recensione çivadāsica, in modo che riepilogando delle 5 forme note sotto cui si presenta la nostra Raccolta in sanscrito, abbiamo le seguenti stampe del testo:

1. Kṣemendra. Un brano dell'opuscolo del ZACHARIA, due brani forse nell'UHLE, excerpti dal ms. B.
2. Anonima. Dal ms. f. nell'edizione dell'UHLE, p 62-69. (1886).
3. Somadeva. *Brockhaus* nelle *Abhandlungen* della *M. D. G.*, IV. (1866).
4. Ǵambhaladatta. *Ǵībānanda Vidyāsāgara* nell'edizione di Calcutta. (1873).
5. Çivadāsa. UHLE nelle *Abhandlungen* della *M. D. G.*, VIII. (1881).

Tranne il recentissimo opuscolo del Fumi, non so che dal 1881 in poi sieno apparsi altri lavori relativi al nostro gruppo di novelle. Trovai bensì che il Luber, deve averne riparlato nei *Wissenschaftliche Monat's Blätter*, X. 1878, ma non mi è stato possibile averne miglior notizia, poichè neppure gli esattissimi e minuziosi *Jahresberichten* della *M. D. G.* di quell'anno ne fanno menzione: sarebbero in ogni modo precedenti al lavoro dell'Uhle [1].

Oltre la magistrale *editio critica*, che serve di base all'attuale lavoro abbiamo dunque da elencare:

Edizioni

Due volte le *prime 5 novelle* (LASSEN, in caratt. devanagarici; BORTOLAZZI, in trascr. lat. Manca la NC.).

---

[10] Nelle nominate *Abhandlungen* f. d. Kunde d. Morg. della *D. M. G.* Bd. VIII, 1°.

[11] Estratto dall'*Archivio per le tradizioni popolari*, Vol. XI. Palermo.

[1] Il dott. Latino Maccari mi ragguaglia d'un suo lavoro per laurea (Pisa 1892) sopra un nuovo ms. fiorentino, ma si limita alla correzione e ricostruzione critica di qualche novella staccata.

Nel marzo di quest'anno (1893) il prof. dott. Francesco Cimmino lesse una sua conferenza al *Filologico* di Napoli, sui caratteri e l'arte della Vetāla°, ma non fu pubblicata. Non ebbi occasione di udirla.

Una volta la VI St. (Höfer), la XV (Uhle) e la XVI (Zacharia).
Analisi e traduzioni (nessuna completa; sommano a 10 su 25, senza contare il Prologo).
Le *prime 5 novelle* [1] in *tedesco* due volte (Brockhans, Luber).
» » in *italiano* due volte (Bortolazzi, Fumi).
Furono ancora tradotte in *tedesco* la VI (Benfey), VIII. XII (Höfer), XV (Uhle), XVI (Zacharia).

Nessuna traduzione, ch'io sappia, non solo totale, ma nemmeno parziale, fu fatta in nessun'altra lingua europea, mentre le altre 15 affatto intentate non sono meno degne di interpretazione ed interassanti delle 10 già tradotte. Ciò dipende senza dubbio da ciò, che tutte provvengono dalla primitiva *Anthologia* lassenica e nessuno curò di risalire alle sorgenti, finchè non venne l'Uhle a rintracciarle.

Riepilogando qui anche il lavoro sulle redazioni neo-indiane, le quali ci porsero non piccolo sussidio, notiamo le seguenti traduzioni in lingue occidentali:

in *inglese*, una della *vragense* (Kalee Krishen), due della *hindica* (Holling, Barker), una della *tamulica* (Babington).
in *tedesco*, una della *hindica* (Oesterley), due della *kalmuka* (Bergmann, Jülg).
in *francese*, una della *hindica* (Lancereau) parziale e due novelle di saggio (Burnouf, Garcin de Tassy).

Nessuna ancora ne fu fatta o tentata in *italiano*.

§ 4. Parlando delle recensioni particolari e delle versioni dialettali sono venuto implicitamente indicando a mano a mano il lavoro serio e coscienzioso, che i dotti europei tributarono a questa raccolta di novelle. Che essa ne valga la pena, oltre le parole del Burnouf più sopra riportate, facciano conferma quest'altre del Brockhaus: Le diverse redazioni del

[1] Il Brockhaus taluna l'ha solo analizzata e non tradotta; il Bortolazzi tradusse la 2, 3^a, 3^b, 4, 5, lasciando la 1 e la NC. nonchè quasi tutti i versi. Il Fumi stesso lasciò qualche çloca.

medesimo nucleo saranno per chi conosce il sanscrito non prive d'interesse [3].

Abbiamo già veduto che per lo più, in quanto rignarda le moderne rifazioni indiane, il lavoro si limita a traduzioni seguite da qualche annotazione e precedute da un più o meno erudito proemio. Esso ci è per ora abbastanza estraneo per occuparcene a lungo e di proposito, ma non è da passare sotto silenzio il merito notevolissimo di taluna di coteste opere. Per esempio l'edizione della versione hindica del Barker in Hertford (1855) ha pregi tali che la distinguono agevolmente dalle precedenti. Così la traduzione con note abbondanti e pregevoli della Baitál Pachísí dell'Oesterley, benchè opera di seconda mano e non di un indianista di elezione (essa è fondata sulla versione inglese barkeriana testè nominata e su quella francese del Lancereau) è lavoro che gioverà a chiunque l'abbia per le mani, come giovò allo stesso Uhle, che ne ha parole di lode, ed a me che scrivo. Dell'opera di Kalee Krishen ha dato buon giudizio il ch. Garcin de Tassy, là dove parla pure delle altre numerose opere dell'illustre pandita indiano e ritraduce, come ebbi a notare altrove, la VI st. delle *Teste Scambiate* [1]. Di quella del Babington ne da uno molto favorevole E. Burnouf [2].

Ma lasciamo da parte la letteratura neo-indiana e diamo uno sguardo a quella sanscritica, che più ci preme.

Della edizione del *K. S. S.* di Somadeva non è mai lodato abbastanza il merito del Brockhaus. Non conosco ancora la versione inglese, che ne ha fatto di recente il signor C. H. Tawney [3]; d'altri lavori non è qui il luogo d'occuparsi.

---

[3] Cfr. l. c. 182... « Die verschiedene Darstellung desselben Stoffes wird für die Kenner des Sanskrit nicht ohne Interesse sein ».

[1] Cfr. *Journal des Savants*, 1836. Juillet.

[2] Cfr. *Journal des Savants*, 1833, 236 in cui però si lagna della *pruderie* anglosassone, che ha fatto supprimere al Babington l'intera novella X, nonchè qua e là squarci di altre.

[3] Per la *Bibliot. hindica* del Trübner, 1889. Pubblicazioni della Asiat. Soc. of Bengal.

Non scientificamente curata è l'edizione di Ǵībānanda, oltre la mala stampa, tanto che la recensione di Ǵambhaladatta meriterebbe d'essere ristudiata ed edita con miglior critica del testo da qualche nostro studioso.

Non occorre riparlare dell'edizione del ms. f.; badiamo alla fortuna ch'ebbe la recensione di Çivadāsa.

Primo d'ogni altro va nominato Christian Lassen, il quale coll'excerptum delle prime 5 novelle, NC. compresa, ha rivelato all'Europa questa Raccolta, già desiderata, ed ha invogliato poi molti a studiarla. La cura con cui il Lassen ha compilato la sua *Anthologia Sanscritica* (una delle Crestomazie indiane più conosciute e studiate ancor oggi dai tironi europei) non poteva essere superata, che da colui che avesse avuto a sua disposizione più ampio materiale critico, e ciò toccò appunte al Gildemeister, che potè migliorare la 2ª ed. (1868) notevolmente. Nei 30 anni trascorsi dalla 1ª ed. (1838) erano venuti a notizia dei dotti ben 7 altri mss. della Vetāla° in paticolar modo preziosi: quelli cioè che Fitz Edward Hall metteva a disposizione del professore bonnense. Fu il Gildemeister che primo richiamò l'attenzione dei critici sulle differenze notevoli e sul valore del ms. f., mentre già prima il Lassen avea distinto in qualche modo l'attività di Çivadāsa da quella di Ǵambhaladatta. Ancora al tempo suo il Brockhaus non conosceva della Vetāla° più di due recensori, Somadeva e Çivadāsa, del quale ultimo, come persona, nulla sapeva [1]. Per gli intendimenti del Lassen e del Gildemeister rimando al Proemio dell'Anth. Sanscr. dal quale apparirà, che essi si tennero in una certa giudiziosa riserva nella pubblicazione del testo, sopprimendo molta parte (quasi esclusivamente çloki), che loro pareva inutile o disordinata od oscura od inelegante, e trascegliendo il meglio e l'ottimo.

È sul lavoro del Lassen, che si fondano quelli del Luber e del Bortolazzi, e persino quello recentissimo del Fumi, che ne dà avvertenza in nota all'ultima pagina.

---

[1] Cfr. pure Colebrook, *Miscell. Essay*, II, 87. La redazione tamulica essendo del sud è variata.

Il Bortolazzi ebbe già severo giudizio dal Gildemeister, pel quale (come dichiara) quanto a sussidio critico *nihili fuit*; l'Uhle lo confermò, rincarando la dose. Nella traduzione, tralascia la NC., e la st. I[a] di Padmāvatī; considera due la III[a] (la *Sposa nel pozzo* ed il *Naso mutilato*) per numerarne 5 e sopprime la traduzione di quasi tutti gli çloki.

La traduzione del Luber è pure un lavoro scolastico e, dalle discrepanze di alcuni punti, ove non sieno false o stiracchiate interpretazioni, parmi fondata sulla 1[a] ed. del Lassen, benchè nel '75 fosse già favorevolmente nota la 2[a]. L'Uhle lo giudica assai severamente così: « oltremodo abborracciato ad *usum delphini* ed anche talvolta malsicuro, perciò scientificamente senza valore [1] ». Vi sono aggiunte moltissime note, che accrescono la confusione, e dei tentativi di riscontri e di paralleli in cui se abbonda l'erudizione, fan assoluto difetto il metodo e la critica.

Delle altre traduzioni (Höfer, Benfey, Brockhaus, Uhle) si può dare un giudizio complessivo. Sono lavori di coscienza e di dottrina, non di troppe pretenzioni. Il saggio del Brockhaus, benchè incompleto, è, pel metodo, capitale, come tutto quello a cui egli poneva mano: quello del Zacharia è il miglior modello del come debba trattarsi questo genere di lavori.

Premette l'ed. in caratteri devanāgarici (p. 360-64), segue la traduzione tedesca (364-68), quindi uno studio sui mss. (368-71), i confronti, le diverse recensioni, le varianti, le annotazioni dottissime (371-74) ed infine una *Appendix* (375-78) coll'edizione della novella in dialetto pāli e nella trascrizione (378-80). Ultima viene l'edizione in caratteri latini del testo sanscrito della Ǵātakamālā 13, intitolata: *Unmādayantīǵātakam.*

Vengo ora ai lavori del dottor Heinrich Uhle di Dresda, i quali onorano nel loro genere l'autore e la scuola feracissima del Brockhaus dalla quale egli esce.

---

[1] Uhle, *Einl.* ... « ausserdem in *usum delphini* zugestutzt und auch unzuverlässig, also vissenschaftlich ohne Werth ».

Dopo l'autorevolissimo giudizio favorevole del ch. Weber [1] riguardante la prima parziale pubblicazione del '77 e che dovea rinnovarsi per l'opera intera dell' '81, ogni altrui lode è superflua. L'Uhle ha compiuto con coscienza ed affetto, con disagio e pazienza, l'eredità lasciatagli dal Brockhaus [2].

Dopo una dottissima introduzione (I-XXX) dalla quale molto attinsi pel mio presente lavoro, egli ci dà il testo di Çivadāsa, in trascrizione latina, restaurato e ripulito (5-62) e confortato da un amplissimo apparato critico (93-206) ricavato dal confronto di tutti i mss. conosciuti di cotesta recensione, così da presentare le *variae lectiones* in 115 fitte pagine di Anmerkungen. Ci dà poi la XXV St. dal ms. C (63), le XXIV, XXV + NC² dal ms. B (64-66), il Prologo dal ms. *a* (1-5), tutta la recensione dell'anonimo dal ms. f. (69-92) le relative note (207-213) ed infine un'appendice sui versi prākṛtici in collaborazione del Weber e del Pischel (214-21).

È questa bellissima edizione che ho tolto a base della presente traduzione — e qui voglio pubblicamente ringraziare il cortese professore, che mise a mio sussidio i mezzi che potè, per giovarmi in questi prediletti studi —.

Senza aggiungere i nomi di chi incidentalmente ebbe a far qualche cenno di questa Raccolta e del collettore degli *Indische Sprüche*, il Böhtlingk, tale è per ora, a quanto mi consta, il lavoro degli Europei sulla Vetālapańćaviṅçatī.

§ 5. Ora domandano brevemente la nostra attenzione i manoscritti, che l'Europa possiede della presente raccolta di novelle.

Benchè questa non sia una *editio critica*, nella quale convenga trattare di proposito dei mss., nè la pretenda a lavoro originale in tale argomento, pure, perchè riesca completo nel miglior modo che per me si può, non mi pare fuor d'opera farne un cenno e soddisfare il legittimo quesito di chi può averne interesse. Ho pensato di sopprimere le descrizioni e le notizie, accontentandomi di mettere sott'occhio al lettore nella

[1] Cfr. Weber, *Indischen Streifen*. III, 516.

[2] Cfr. il Vorwort all'edizione della Vetāla° dell' '81, p. 1.

forma più chiara i risultati degli ultimi pazienti studi, sperando d'aver contribuito meglio colla perspicuità alla conoscenza di siffatti lavori, che puerilmente copiando. Con tre tavole sinottiche cerco di rispondere ai tre quesiti che potrebbe fare uno studioso, il quale non ha per le mani le opere degli indianisti, che ne trattarono: il Lassen, il Gildemeister, l'Uhle.

1. Qual'è il corredo di mss. che attualmente possediamo della Vetāla°?

2. In che rapporto stanno fra di loro per armonia e discrepanze?

3. Nelle diverse redazioni, che ordine hanno le novelle?

A questi tre specchi ne seguirà al § 6 un quarto, esclusivamente mio, in cui tentai di rappresentare la probabile figliuolanza di tutte le redazioni note, quasi direi la *storia* della loro genealogia.

Avverto intanto d'aver lasciato da parte i mss. della recensione di Somadeva, consultati dal Brockhaus, a cui rimando il lettore, che ne abbia interesse, come quelli che appartengono ad altra collezione e rimangono fuori del materiale diplomatico strettamente legato alla Vetāla°.

Ancora: il segno + significa *lacunoso*; △ = *discr pante* dai più; ⊙ = *disordinato*.

Noto pure quelli che sono perduti attualmente, ma di cui abbiamo notizie sufficienti da poterli classificare e di cui ci rimane, se non altro, la descrizione in qualche catalogo.

Si vedrà che dei 21 mss. a noi noti, 2 sono perduti (**C, X**) e gli altri 19 si distribuiscono così: recensione di Çivadāsa 14 (**A B D E a b c d e g Göt. U[1] U[2] Fior.**); di Gambhaladatta 4 (**Beng. Bodl. Nep.[1] Nep.[2]**); Anonimo 1 (**ms. f.**). Non si esclude naturalmente, che esistano altri mss. di cui non mi è giunta notizia. Lo specchio ch'io offro è dunque limitato ai mss. che trovansi oggi in Europa e che furono studiati da qualche filologo europeo.

Ecco ora le tabelle:

1° Specchio dei mss. della Vetāla°.

1) **A**	London, Ind. Off. Library. n. 1765 (Colebrooke 48 K.) rec. Çivadāsa, fogli 87, righe 9, anno 1792 (saṁvat 1849).
2) **B**	London, I. O. L. n. 1668 (Col. 59 K.) rec. Çiva°, f. 54, r. 11-13 senza data △ XXIV-XXV-NC²
3) **C**	London, I. O. L. del Gaickowar. rec. Çiva°, f. 93, anno 1808 (saṁ. 1865) △ da AB, irreperibile.
4) **D**	London, British Museum, n. 21477 adespoto, riconosciuto di Çiva°, f. 39, r. 20, anno?
5) **E**	London, Br. Mus. n. 21477, annesso a D, adespoto però rec. Çiva°, f. 9 (17 p.) r. 9-11, + dalla III st. in poi.
6) **a**	London, Fitz Edward Hall, rec. Çiva°, f. 92, r. 6, anno 1714 (saṁ. 1771). *Prologo*, + il 1° f., ⊙ alla III st.
7) **b**	London, F. E. Hall. rec. Çiva° f. 50 r. 19-20 anno 1694 (saṁ 1750).
8) **c**	London, F. E. Hall. rec. Çiva° f. 63, r. 10, senza data △ ha come XV una particolare storia.
9) **d**	London, F. E. Hall. rec. Çiva° f. 30, r. 10, anno 1843 (saṁ. 1900) interp. d'altra mano. + ½ della X-XI st.
10) **e**	London, F. E. Hall. rec. Çiva° f. 38, r. 11 senza data. △ coi londinesi spec. nei versi, + dalla XXII st.
11) **g**	London, F. E. Hall. rec. Çiva° f. 42 (num. 182-223) r. 13-16 anno 1702 (raṁ. 1759). + fino alla chiusa della XI st.
12) **Göt.**	Göttingen, semplice copia di A, collezionato dal Benfey per il Gildemeister, cfr. Ath. Scr. lassenica. Proemium VII.
13) **X**	Menzionato dal Lassen, ma per ora non collazionato ed irreperibile.
14) **U¹**	Uhle, non collezionato.
15) **U²**	Uhle, non collezionato.
16) **Fior.**	+ Fiorentino.
17) **f**	London, F. E. Hall. rec. anonima, f. 48, r. 12, anno 1745 (saṁ. 1802) ⊙ dalla IV st., + rimesso da C il 1° f.
18) **Beng.**	London, I. O. L. n. 3106A rec. Ǵambhaladatta, f. 45 (erronea. contati rip. 15-27) r. 7, scr. beng. ⊙ tutto, + del princ. XV.
19) **Bodl.**	Oxford, (cat. dell'Aufrecht) n. 327, rec. Ǵam° scr. beng. ⊙ tutto, △ nei nomi, + passim.
20) **Nep.¹**	Cambridge, (cat. Wright) n. 1619 scr. sanscr. e newārī rec. Ǵam° anno 1675.
21) **Nep.²**	Cambridge, (cat. Windisch), n. 1665, rec. Ǵam°. ⊙ tutto + passim.

Il Lassen menziona un ms. visto da un *docto quodam anglo* [1] e gli parve si accostasse a C; non credo che debbasi confondere con esso e può darsi che si tratti invece del ms. E, che ha con C stretta attinenza. Però la variante dello çl. 17 (NC^1) m'indusse per ora a chiamarlo X (n. 13). Quei due mss. segnati U^1 ed U^2, sono di notizia affatto recente, e da poco giunti in possesso del prof. Uhle [2]. Non aveva ancora avuto il tempo di collazionarli, ma da uno sguardo superficiale gli erano parsi in forte disarmonia cogli altri noti e perciò meritevoli di particolare considerazione. Tanto più sono essi pregevoli se, come egli mi scriveva, sono in realtà di qualche secolo più antichi di tutti quelli finora conosciuti; poichè questi sono moderni, se il più vecchio della rec. çivadāsica è solo del 1694 ed appena uno di Ǵambhaladatta arriva al 1675. Al n. 16 sta un nuovo codice fiorentino, di cui il sig. Maccari mi dà qualche notizia [3]. È una specie di antologia adespota, frammentaria, e contiene 7 delle nostre storie oltre l'introduzione. Sarebbero la NC^1. e le st. 1, 2, 3, 4, 13, 14, 18, ma in modo alquanto accorciato e rabberciato nei versi. Non si scosta molto da Çivadāsa.

Secondo le armonie e le discrepanze tutti i 21 mss. elencati si raggruppano in famiglie, i cui gradi di affinità appariscono chiari dal seguente:

2° Specchio delle affinità dei mss.

1° gruppo A—a B—d	2° gruppo c b—g e	3° gruppo E D	**C. X** irreperibili **U^1 U^2** mal noti **Göt. = A** inutile **Fior. ?**
1° gruppo **Beng. Bodl.**		2° gruppo **Nep.^{1} Nep^2.**	**f. Anonimo**

[1] Cfr. *Anth. Scr.* lassenica. Proe. V. — Cfr. *Asiat. Journal.* II, 31 e 139, anno 1836.

[2] Da lettera del 14 marzo 1888 (Uhle).

[3] Da lettera del 22 agosto 1892 (Maccari).

La rec. dell'Anonimo resta isolata. Il Gildemeister (*Anth. Scr.* Proe. XV) la giudicò: « cum versione hindica magis convenientem ». Non parmi, tranne forse la st. XXIV. Piuttosto le accosterei il ms. **g**.

Interpretando: **A-a** forse usciti da identica fonte; **d**, più compendioso, s'avvicina meglio a **B** che ad **A**. Il ms. **c** è anello di congiunzione tra il 1° ed il 2° gruppo; **b g e**, benchè legati tra loro hanno tuttavia maggiori discrepanze che quelli del 1° gruppo; **e** specialmente si distingue nel numero e nella varietà degli çloki; **C D E** meglio concordano, non pare tuttavia che provengano da egual capostipite; **E** resta così mutilo, che è difficile giudicarlo, ma più si accosta a **G**. I due nepalesici mostrano di aver più relazione colle redazioni dialettali; il **Bodl.** ed il **Beng.** (alquanto vario nell'ordine delle istorie), pur consonando coi precedenti, paiono più tra loro congiunti. Indipendente dagli altri, ma più vicino a questi ultimi, che a quelli di Çivadāsa, è il ms. f.

Dò lo specchio delle novelle, che non parrà inutile a chi pensi che spesso anche l'ordine è argomento a confermare una figliazione, poichè non può essere casuale, che due redazioni abbiano la stessa disposizione della materia e se l'una non deriva dall'altra, per lo meno o si riferiscono ad uno stesso tipo od han conservato l'ordine tradizionale.

I mss. della rec. çivadasica, anche nell' ordine mostrano molta analogia tra di loro od hanno discrepanze di poco conto (per es. **a** porta come 3ª la 4ª e viceversa). Si noti che la III. st. (*Il pappagallo e la gazza*) ne contiene altre due (*La donna nel pozzo* ed *Il naso mutilato*), sul qual fatto ho detto a p. 102 come possa fondarsi la ragione del titolo apparentemente errato.

Alcune delle nostre istorie non compaiono nelle rec. che non sono di Çivadāsa; ma ecco senz'altro la 3ª tabella.

3° SPECCHIO DELL'OR

Uhle	ACb	B	D	E	a	c	d
Prol.	+	+	+	+	Prol.	+	+
NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}	NC^{1}
I	1	1	1	1	1	1	1
II	2	2	2	2	2	2	2
III	3	3	3	+	4	3	3
IV	4	4	4	+	3	4	4
V	5	5	5	+	5	5	5
VI	6	6	6	+	6	6	6
VII	7	7	7	+	7	7	7
VIII	8	8	8	+	8	8	8
IX	9	9	9	+	9	9	9
X	10	10	10	+	10	10	+
XI	11	11	11	+	11	11	+
XII	12	12	12	+	12	12	12
XIII	13	13	13	+	13	13	13
XIV	14	14	14	+	14	14	14
XV	15	15	15	+	15	15	15
XVI	16	16	16	+	16	16	16
XVII	17	17	18	+	17	17	17
XVIII	18	18	17	+	18	18	18
XIX	19	19	+	+	19	19	19
XX	20	20	20	+	20	20	20
XXI	21	21	21	+	21	21	21
XXII	22	22-24	22	+	22	22	22
XXIII	23	23	23	+	23	23	23
XXIV	24	24 { 25	24	+	24	24	24
{ XXV	{ 25	{ 25 { 25	{ 25	+	+	(25△)	{ 25
{ NC^{2}	{ NC^{2}	{ NC^{2} { NC^{2}	{ NC^{2}	+	+	NC^{2}	{ NC^{2}

DINE DELLE NOVELLE

e	g	Anon. f.	Ǵambh.	Som.	hind.	tam.	Kalm.
+	+	Prol.	+	(Prol.△)	(Prol.△)	(Prol.△)	(Prol.△)
NC^1	+	NC^1	NC^1	NC^1	NC^1	NC^1	(NC^1△)
1	+	1	1	1	1	1	—
2	+	2	2	2	2	2	—
3	+	3	3	3	4	6	11-10
4	+	4	4	4	3	7	—
5	+	6	6	5	5	4	1△
6	+	7	8	6	6	5	—
7	+	8	9	9	7	+ (9△)	—
8	+	9	7	7	8	8	—
9	+	10	10	10	9	10 sop.	—
10	+	11	11	11	10	11	—
11	fine	12	+(20△)	12	11	12	—
12	12	13	12	13	12	16	—
13	13	14	+(21△)	14	13	17	—
14	14	15	13	15	14	18	—
15	15	16	23	16	15	19	2
16	16	17	14	17	16	20	—
17	17	18	15	18	17	13	—
18	18	19	16	19	18	+(23△)	—
19	19	20	17	20	19	21	5△
20	20	21	+(22△)	21	20	14	—
21	21	22	18	22	21	15	—
+	22	23△	19△	23△	22-24△	22	—
+	23	5	5	8	23	3	—
+	24	24	24	24	25	24	—
+	25	24	25	25	25	24	13△
+	NC^2	NC^2	NC^2	NC^2	NC^2	NC^2	NC^2

Esaminando la tabella appare chiara la conformità dei mss. di Çivadāsa e l'analogia colla red. hindica, che dà 25 storie complete (24ª = 23ª di Som. e del ms. f. = 19ª di Ǵambhala°). Così qualche rapporto hanno tra loro le altre rec. sanscritiche, mentre affatto disordinata è la tamulica. Nel ms. **c** v'è una XXVª storia in più, distinta dalla NC²; (le altre di solito dànno NC² = XXV); in **B**, oltre le consuete, sonvi due storie in versi (XXIV e XXV) di cui la Iª corrisponde alla XXIIª della volgare. In Ǵambhala° alle 3 storie mancanti (XI, XIII, XX) si supplisce con tre nuove (XX, XXI, XXII); nella red. tamulica ne mancano due (VII, XVIII) e ne compaiono due altre (IX, XXIII). Questa red. e l'Anonima del ms. f. connettono la NC² alla XXIV st. in modo da offrire solo 24 novelle; nella kalmuka soltanto poche (I, II, X, XI) corrispondono alle nostre. Notevole è il ms. **a**, unico che nella recensione çivadāsica dia un Prologo, analogo in parte a quello della hindica. Le redazioni non çivadāsiche dànno tutte quante un Prologo, ma sempre diverso una dall'altra [1].

Quale possa essere stato il prototipo di tutte le redazioni note, non è facil cosa congetturare; tenterò di farlo più oltre [2]; ora è tempo di trattare qualche punto letterario e di entrare in un campo non ancora da altri esplorato e pel quale mi inoltro con qualche trepidanza.

§ 6. Qualcuno può chiedere: Vi sono elementi bastanti a fissare con probabilità qualche notizia sullo scritto e sullo scrittore? A quale età può ascriversi la composizione della Vetāla°? Come nacque?

Quando si toccano questioni cronologiche, nelle storie orientali in genere ed in quella indiana in ispecie, occorre procedere colla più grande cautela [3]. Pei libri indiani si fantasticano

---

[1] Per le due nuove storie della red. tamulica (Bab. 55-57 st. IX; 85-87 st. XXIII), per quelle tre di Ǵambhaladatta, (Ǵib. Vid. XX, 60-71; XXI, 71-77; XXII, 77-81) ed una del ms. **c** (Uhle, 63-64) ci riserbiamo altro lavoro come Appendice all'attuale.

[2] Vedi pag. 121.

[3] Il nostro De Gubernatis (*Peregrin. indiane* II, 237) racconta di aver trovato in Ceylan, che il 1° re dell'isola fu Maniakka, fattosi cri-

spesso età esageratamente antiche, addirittura favolose: ora però c'è la tendenza contraria e poche si fanno passare al di là del 1° secolo di Cristo. In mezzo agli anacronismi ed alle date leggendarie, nelle investigazioni di tal genere, la miglior guida è l'esame interno dell'opera, benchè spesso anche questo faccia traviare per la presenza di elementi ascitizii e seriori, che talvolta si scambiano per caratteri originali. Esso rimane tuttavia ancora il sussidio forse più attendibile.

Anzitutto ci conviene porre in sodo la precedenza della redazione sanscrita classica sulle dialettali odierne, precedenza che è non solo data dalla tradizione, ma è ancora confermata dal confronto. La versione hindica p. es. è in generale più sviluppata, circostanziata ed artistica, se tale vocabolo non è inesatto, della nostra; ma benchè l'aver conservato per lo più l'ordine delle novelle, i nomi ed in parte i versetti, diluiti però in prosa, possa far argomentare con probabilità, che sia davvero derivata dalla rec. sanscritica, pure la cosa può essere non assolutamente certa. Le varietà molteplici possono ben essere dipese da ciò, che gli orientali — come dissi altrove sulla osservazione di Garcin de Tassy — non hanno scrupoli letterari e non sogliono tradurre con fedeltà formale, « mais ils amplifient ou ils abrègent »[1]. Tuttavia l'identità sostanziale appoggia la legittima figliazione della red. hindica dalla nostra classica di Çivadāsa. L'assenza sistematica dei versi d'invocazione e di molti squarci poetici (pochi versi soltanto sono rimasti) può far credere che nemmeno il testo da cui si tradusse, gli avesse, e quindi che la rec. presa a modello sia stata bensì la nostra, ma nessuno dei nostri mss. abbia servito, bensì qualche altro alquanto diverso. Noto p. es. il maggior legame che stringe **g** alla red. hindica e noto ancora che nei mss. il materiale poetico è così fluttuante e variabile, che il non trovarlo nelle traduzioni non è prova o testimonianza valida contro la legittima derivazione. In verità io inclino a

---

stiano, mentre secondo il Mahāvañça, sarebbe un contemporaneo di Gotama Buddha, cioè a dire per lo meno di 5 secoli anteriore a Cristo.

[1] Garcin de Tassy, *Journal des Savants*, année 1836, Juillet.

credere, che non solo la precedenza, ma anche la paternità della red. sanscrita sulle neo-indiane sia autentica. Il ragionamento vale anche per le redazioni dravidiane e la kalmuka, la quale ultima ebbe origine, se non da quelle note, certo da qualche red. cisgangetica [1].

Considerate dunque come recenti le dialettali, dobbiamo vedere quanto di vero siavi nell'opinione che appunto la sanscritica sia non solo *più antica* ma *la più antica* ed *originale*.

Il Brockhaus non ne conosceva altre, il Burnouf e Garcin de Tassy, anteriormente del resto al Brockhaus, non conoscevano nemmeno la classica, e solo per induzione la sospettavano come prototipo ai lavori del Babington e di Kali Krishn, che esaminarono nel *Journal des Savants*. Il Garcin anzi, a proposito del testo classico, aggiungeva, ingannandosi « qui est problablement perdu » e stava contento all'opinione del Wilford sulla grande antichità della Raccolta « une date fort ancienne » credendola nientedimeno che contemporanea al protagonista Vikramāditya, 56 av. Cr. (cf. Bab. V. C. Pref. 4) se quel re fosse davvero del I° sec. av. Cr.

Malgrado l'autorità di questi illustri uomini, io mi accosto più volentieri all'opinione del Weber, del Jacobi e del Pullè, che dichiarano esser noi debitori di quasi tutta la novellistica ai buddhisti, anzi ai giaina. La primitiva redazione dovrebbe dunque essere stata in prākrito del Mahārāṣṭra. La cosa tanto bene argomentata dal Weber per le altre due Raccolte sullo stesso re Vikramāditya (la *Çukasaptati* e la *Sińhāsana-dvātrińçī*, vulgo *Vikramacaritra*) è ugualmente applicabile alla *Vetālapańćavińçati*, come appare da un esame alquanto serio dell'opera.

---

[1] Il Benfey, *Bul. d. st. Petersb. Ac. d. W.* 1857) opinò che la red. kalmuka avesse per capostipite una più antica rec. scr. priva di *domande* e *risposte*, donde risultano le principali differenze colla nostra. L'Oest. (*B.P.* 9) vuol invece vedervi un'alterazione prodotta dal tempo « in Laufe der Zeit durch das Abschleifen der Pointen..... ». Nè l'uno nè l'altro mi persuadono. Ma se le *domande* formano appunto « das wesentlichste Moment? ».

Tenterò di mostrare più oltre che anch'essa appartiene all'abbondante letteratura giainica, e questo solo fatto porta già di conseguenza la probabilità della composizione, in origine, prākritica. Qui però non lascio di notare che parecchi versi prākritici sono penetrati, o meglio (se l'ipotesi non è falsa) sono rimasti in seno alla recensione sanscritica di Çivadāsa. E non solo versi, ma anche vocaboli nella prosa sono qua e là sornuotanti sul linguaggio classico e letterato. Per vero dire essi sono in piccola quantità, ma così dovea essere se quella che abbiamo è una traduzione corretta e letteraria da un testo popolare. Questo, rispetto alla narrazione in prosa; quanto poi alla parte poetica, essa è senza dubbio una interpolazione del poeta colto, che ai pochi versi di sua fattura aggiunse tutto un corredo di citazioni e di sentenze tolte da opere classiche note e studiate. Ed è appunto la loro fluttuante varietà, che ci fa concludere che essi non sono qualche cosa di organicamente connato colla narrazione; ma, presi da varie fonti, vennero inseriti con maggiore o minore opportunità ed aggiustatezza, non tanto da un solo redattore od editore letterato, quanto talvolta da un volgare amanuense, che gli accomodò all'occasione. Così avvenne che una vernice assolutamente dotta (le invocazioni a Gaṇeca, a Sarasvatī ecc. mostrano appunto che il redattore è un *dotto*) abbia imbèllettato la dizione volgare e che poco del dialetto mahārāshtrico sia rimasto superstite. Toccò dunque alla Vetāla° l'identica vicenda che alle altre Raccolte, d'esser voltata in sanscrito da persona letterata, dopo aver corso l'India in dialetto volgare e d'esser poi di nuovo ridotta in dialetto popolare moderno. Si potrebbe però anche arrischiare l'ipotesi che le red. nei moderni linguaggi fossero fatte direttamente dalla prima rec. mahratta, ma come provarlo se non abbiamo questo originale e se d'altra parte tante sono le analogie colla rec. classica, mentre fra loro le red. neo-indiane alquanto divergono? Ho infatti anche prima accennato al desiderio che si potesse esaminare la red. in *mahratto* per determinare se non fosse per avventura — anzichè una derivazione dalla sanscrita — la naturale prole della presupposta anteriore *mahārāshtra*. Anche se mostrasse soltanto d'esser indipendente, avrebbe un

valore notevole, ma nelle condizioni attuali di materiale comparativo, non mi è possibile determinare più oltre. Che la più antica rec. sia perduta non è da farne le meraviglie: la novella era fatta per il popolo; affidata a missionarî narratori non occorreva che venisse scritta; fu ben necessario fissarla poi sulla carta nella lingua sacra, sia perchè non patisse alterazione, sia perchè diventasse testo di lettura e di religione. Quando sarebbesi fatta la traduzione in sanscrito classico e chi fu il dotto che la voltò? Sono due domande alquanto oscure, alle quali m'ingegnerò di rispondere tra poco. A questo punto salterebbe fuori il nome di Çivadāsa, ma su di esso è meglio indugiare e cercar prima di determinare quest'altro punto.

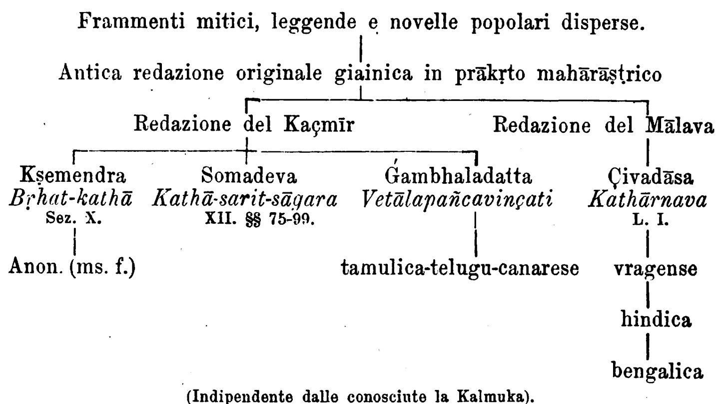
Ammessa la composizione primitiva in dialetto per opera dei giaina, donde cavarono il materiale di coteste novelle? Son esse l'opera di un sol uomo di quella setta, oppure preesisteva un patrimonio comune di leggende e di favole già popolari?

Io inclinerei a dare una risposta affermativa a questa seconda ipotesi. Non che la mente di un uomo non possa inventare qualche cosa di meglio di tali novelle, ma se doveano essere parabole, le storie note riuscivano certo più efficaci. Il trovare parecchie di coteste storie penetrate in altre Raccolte, mostra che erano già tradizionali intorno alla persona di Vikramāditya e toglie per esse la paternità al collettore, od estensore che sia, della nostra. Alcune altre, come diremo più innanzi, sono niente più che variazioni sopra uno stesso tema, tanto che i *tipi* si riducono ad assai meno delle 25 istorie, tanto più che compaiono persino in altre letterature straniere, come l'araba e la persiana. In terzo luogo ci accadrà negli *Appunti* di riconoscere in qualcheduna delle novelle attuali una popolare manipolazione di un mito; fatto importante questo, sul quale richiamo fin d'ora l'attenzione del lettore.

Per queste ragioni sarei inclinato a credere che la maggior parte d'esse istorie sia preesistita alla nascita della Vetala° quale ora l'abbiamo, in istato di *disiecta membra* e non abbiano quindi in sè un punto positivo di cronologia.

Intanto, ricordando che quelle dialettali vengono da traduzioni dal sanscrito (e di parecchie d'esse conosciamo persino l'età ed il nome del traduttore, v. § 2), possiamo offrire il risultato della questione genealogica. Lo dò con titubanza e desidero che sia accettato con discrezione; ad ogni modo non parmi che debba essere troppo lontano dalla verità:

4° Tavola genealogica delle recensioni della Vetāla°.



(Indipendente dalle conosciute la Kalmuka).

Per stabilire qualche cosa di concreto circa l'età dell'opera di cui ci stiamo occupando, occorre un esame più intimo. Noi non dobbiamo badare all'*invenzione* delle storielle ed alla loro *trama*, che può essere — per alcune almeno — molto agevolmente di remota antichità; nè dobbiamo inoltre vedere in Kṣemendra, in Somadeva, Ǵambhaladatta, Çivadāsa e nell'Anonimo compendiatore di Kṣemendra, più che dei semplici manipolatori d'uno stesso materiale popolare, dei traduttori in lingua letteraria di novelle dialettali. Il nostro compito quindi si può oramai limitare alla presente Raccolta, sotto la forma mista in cui ci è offerta dalla rec. çivadāsica e non sono alieno dall'interpretare il consueto *iti Çivadāsaviracitā* dei mss. con cui si chiude ciascuna novella, nel senso di *ita a Çivadāsa collata* anzichè *composita*. Per me infatti Çivadāsa non è che

un *collettore*, anzi nessuno dei 5 più su nominati può aspirare al nome di *autore*. Nessuno ha probabilmente saputo inventare più di uno o due nuclei di queste istorie, ma seppe bene aggiungervi, modificarvi, toglievi qualche cosa, dargli nuova forma, maggior grazia, maggior eleganza ed ornamenti; ora un senso religioso più profondo, ora una sottigliezza più curiosa, ora perspicuità e magnificenza, ora oscurità con dimesso o conciso stile. Insomma sono veramente *redattori* e non *autori* e così due rimaneggiano le favole in forma poetica, due le danno in prosa schietta, ed uno — forse più ligio alla tradizione — vi mischia versi e prosa, talvolta con qualche sforzo. Dei primi due, uno è laconico, spilorcio quasi di parole, schematico fino a riuscire oscuro (Kṣ.), l'altro procede piano e levigato (Som.); dei due secondi, l'uno compendia (An.) l'altro elegantemente allarga e completa (Ǵam.). Quanto all'ultimo, Çivadāsa, egli dichiara esplicitamente che molti sono i gusti dei saggi uomini e cercherà quindi di accontentarli tutti (versi proemiali alla NC¹) [1]. La ricerca quindi dell'autore *primo* è non soltanto insolubile, ma anche inutile. Meglio sostituirvi quest'altra: Chi era Çivadāsa? Quando e dove visse?

Si dice: Fu una delle 9 gemme della corte del re Bhoǵa, nel Mālavadeça.

Qui torna in ballo la vecchia questione su questo re. Il risultato più certo è che un'iscrizione dell'anno 1040 d. Cr. lo fa re di Uǵǵayinī. È egli tutt'uno col celebre Vikramāditya, l'eroe della Raccolta? Tale mostran di crederlo le tradizioni indiane moderne, ma invece *non è*. Abbiamo infatti anche per Vikramāditya una data certa, il 56 a. Cr., da cui

[1] Notevole che si rivolge ai *dotti*, ai *letterati*, agli *svegli d'intelletto* (budhāḥ), il che tradisce una manipolazione con scopi ben diversi da quelli pei quali era stata composta la Raccolta, che dovea rivolgersi al popolino incolto. La varietà dei fonti è p. es. affermata dalla st. di Mandāravatī (2°), che presenta ora 3 ora 4 proci nei mss. di una stessa rec. Chi ne dà 4 mostra forse più lepore ed arguzia, ma è certo dal maggior accordo delle redazioni, che nel testo originale doveano essere soltanto 3. Anche qui vi veggo un segno di sottigliezza *scolastica* e *dotta*.

comincia la sua èra (*saṁvat*) [1]. La leggenda mescola e confonde e fa che pure a corte di Vikramāditya, vivessero 9 celebri letterati, che meritarono il nome di 9 pietre preziose. Nè tra queste nè tra quelle di Bhoġa compare questo Çivadāsa, pure vedremo che la tradizione non deve essere del tutto priva di fondamento. Nel notissimo *versus memorialis* che il Wilson riporta nel proemio del suo dizionario, sono, tra gli altri, nominate 2 gemme Vararuci [2] autore del *Vikramaćaritra* e Vetālabhaṭṭa. Chi è costui? Parrebbe forse troppo arrischiato il trovare un certo rapporto tra questo nome e la leggenda di un Vetāla, che divenne fedel servo del Vikrama, come è narrato nella NC²? La sorgente di un mito è spesso recondita e curiosa.

Invero il vocabolo Vikramāditya (= *sole della forza*) è riconosciuto non quale un nome proprio, ma un soprannome ch'ebbero parecchi re [3]; ma per via di esclusioni ci veniamo a restringere alla città di Uġġayinī ed ai due sunnominati: il *fondatore* della saṁvat (56 av. Cr.) ed il contemporaneo

---

[1] Secondo il Fergusson (*Indian Antiquary*, 1875, p. 363) il celebre Vikramāditya sarebbe vissuto nel sec. VI d. Cr. e dopo la vittoria di Kurukṣetra (= Korur) nel 544, avrebbe fondato l'èra saṁvat, facendola principiare 600 anni innanzi e quindi nel 56 av. Cr. Non deve credersi quindi contemporaneo alla sua èra, tanto più che a farlo tale manca ogni documento in proposito.

[2] Questi è il Vṛraca del cronista hindustani citato dal Reinaud, e viene a confermare la tradizione di letterati aulici autori delle opere in onore di Vikrama.

[3] La tradizione fa il Vikramāditya del Mālava venuto in Avantī (= Uġġayinī) da Pratiṣṭhāna nel Dakṣiṇāpatha, ma ve ne furono 5 altri di un'altra Pratiṣṭhāna nel Madhyadeça. Certo il primo è il più celebre e di lui trattano abbondantemente le leggende indiane e con molta probabilità le 2 note Raccolte di novelle analoghe alla nostra la *Çukasaptati* ed il *Vikramaćaritram*. Dobbiamo ricordare però che egli è nella leggenda un personaggio sincretico sul conto del quale si computarono fatti e favole, che in origine non aveano nulla che fare con lui. Anche al re Bhoġa fu dato il nome di Vikrama e senza dubbio l'identità dei nomi contribuì alla confusione della leggenda. Il nostro, fratello minore e successore di Bhārtṛhari, sarebbe quello detronizzato poi dall'usurpatore Çālivāhana.

di Albirūnī (1040)[1]. Dobbiamo ancora ricordare un secondo Bhoǵa, che sarebbe vissuto anteriormente a quello dell'iscrizione dell'XI sec. di Cr. e precisamente nel V sec. (476 d. Cr.). Questa è un'ipotesi del Reinand[2] fondata sulla fede di un recente cronista hindustani; forse è tutt'uno con quello più celebre.

La nostra Vetāla° non può ragionevolmente staccarsi dalla *Çuka°* e dal *Vikrama°*, çoi quali forse formava un tutt'uno nella colossale *Vṛhat-kathā*, primamente redatta in prākrito dai giaina[3]. Il pensare quindi ad un unico protagonista per tutte tre le opere è così logico, che parmi argomento di gran peso perchè il nostro Vikramāditya sia quello della saṁvat. Però lo credo anteriore di qualche secolo alla collezione di queste novelle ed a quella NC, che lo esalta come intrepido e fermo nei pericoli. Non sono alieno dall'ammettere che la nostra Raccolta, pur gloriando il 1° Vikrama, (Harsa di Uǵǵayinī), sia invece contemporanea al 2° (Bhoǵa, 1040). Anche il Wilford[4] s'accorda con quasi tutti i dotti nell'identificare il nostro eroe con Vikramasena (così pure è chiamato) e con Vikramārka, il successore di Bhartṛhari in Avantī. Il ch. E. Burnouf, nella più volte citata recensione del lavoro del Babington[5], ammette lo stesso protagonista, ma aggiunge qualche cosa, che merita di essere confutato. Per lui la Vetāla° « ne peu avoir été composée que dans le dessein de le (Vikr.) flatter, et de son vivant même ». Quest'opinione, benchè emessa da autorevole uomo, non è senza obbiezioni. Non v'è assolutamente argomento alcuno positivo, per dare una così rispettabile antichità al nostro libro. Può essere tale l'argomento di *adulare* il famoso re? Se c'è adulazione — e non

---

[1] Cf. Weber, *Indischen Literatur's Geschichte*, passim. Albirūnī è del 1031.

[2] Reinaud, *Mémoire sur l'Inde*. 113-14; cf. *Journ. Asiat.* 1844 sept.

[3] Garcin de Tassy, *Journ. des Sav.* 1836 juillet; cf. Wilford.

[4] Wilford, *Asiat Res.* IX, 117.

[5] E. Burnouf, *Journ. des Savants,* 1830 avril; cf. Babington, *V. C.* Pref. 4 « a piece of flattery ».

è facile il dimostrarlo — essa può anche essere rivolta a Bhoǵa, il 2° Vikrama. L'incarnazione d'ogni libertà popolare è per gli Svizzeri Guglielmo Tell: occorre forse che Schiller debba essergli stato contemporaneo? Non è anzi nemmeno necessario che Tell sia un personaggio reale, per essere un tipo vivo nel popolo. Nulla di strano adunque se troviamo nella NC. di queste novelle, come protagonista un uomo di cui già la leggenda s'era da lungo tempo impadronita ed aveva favoleggiato, attribuendogli gesta e potenze straordinarie e non comuni virtù.

D'altra parte lo scopo *vero* di questa Raccolta non è affatto la *lode* a Vikrama, come mostran di credere Wilford, Burnouf ecc., e nemmeno il *diletto*, come vantano Çivadāsa (quello addottrinato dalla presente rec.) e Somadeva; bensì un *insegnamento morale e religioso*, la *costanza* (*dhairyam*). Ora Vikramāditya non è che un esempio in azione di questa raccomandata virtù, un esempio efficace preso dalla storia antica, anzi delle antiche leggende popolari sull'eroe, l'Augusto delle Indie.

Sono così venuto implicitamente a negare la contemporaneità del protagonista e della collezione della Vetāla° quale l'abbiamo. Ma di che tempo è essa?

L'Oesterley [1] pone la compilazione nel VI sec. d. Cr. ma senza positivi argomenti nè plausibile ragionamento. Riconosce anzi nel nostro testo traccia di maggior gioventù « allen Anzeichen nach ». Quali sono questi « Anzeichen » (indizi)? Prima di rintracciarli nel testo stesso, come prove interne, escludiamo dagli indizî le recensioni degli altri. La Bṛhat-kathā non ci è nota abbastanza, ma senza dubbio alcuno mostra di stare separata affatto dalla çivadāsica e non ci importa quindi se l'abbia preceduta o seguita, benchè il primo caso sia più probabile. Si può in ogni modo asserire che Kṣemendra, e pel luogo e pel tempo, non prese affatto il suo materiale da Çivadāsa, ma l'attinse dalla tradizione o da precedenti lavori.

---

[1] Oest. *B. P.* Einl. 3. 4. Crede la redazione fatta da una delle 9 gemme del re Bhoǵa.

Il *Kathā-sarit-sāgara* è del sec. XII [1], ma pare che il lambakaḥ XII (nel quale è contenuto il Vetāla) sia, con altri, un'aggiunta seriore, ed anche non lo fosse, pare che già conosca l'opera di Çivadāsa. D'altra parte è più connesso colla *Bṛhatkathā*, di cui è compaesano, che non lo sia la nostra Vetāla°. La rec. dell'Anonimo non ha valore cronologico, perchè compendia Kṣemendra; quella di Ǵambhaladatta infine conferma soltanto il carattere religioso giainico delle novelle e — benchè onori di preferenza Viṣṇu — deve essere posteriore al 1° sec. di Cr. nel quale comincia la sua propaganda la setta giaina. Del resto dalla rec. çivadāsica è così indipendente, che mostra chia ramente di non conoscerla. Concludendo Kṣ. e Ǵam. sono pro babilmente anteriori a Çivadāsa, Somadeva di poco posteriore.

Il periodo entro cui spaziare sarebbe dunque enorme e poco soddisfacente, il 1° ed il 12° sec. di Cr. Anche il Brockhaus ondeggia tra questi due estremi troppo lontani e noi non possiamo accontentarcene.

Esclusa dunque la contemporaneità della Vetāla° al Vikrama, più famoso (Wilford, Bournouf ecc.), non provata la data dell'Oesterley (VI sec.), ritenuta troppo fluttuante quella del Brockhaus (I e XII sec.), ricavato poco utile dalla cronologia delle altre recensioni, tranne per il limite più vicino (XII sec.); vediamo di approssimarci un po' più, con cauto ragionamento, ad una data probabile. Ricorriamo perciò all'esame interno, cercando di vedere se ci sia permesso di formulare un'ipotesi più vicina al vero e che confermi o distrugga i limiti summenzionati.

Data la redazione mista di prosa e di versi, che attualmente abbiamo, si trova che i versi sono desunti da opere, delle quali nessuna è anteriore al secolo I° di Cr., nessuna posteriore all'XI°. Intanto il redattore conosce il *Mahābhārata* (pare tuttavia fino al IX libro, con cui veramente termina il più antico nucleo della colossale epopea); ora il *Mahābhārata*

[1] Brock. *Berl. Kgl. Sächs. Ac.* 1852, pag. 181; cfr. Lassen, Gild. *Anth. Scr.*, pag. 4.

— secondo gli studi più attendibili — non si riporta oltre il I° sec. di Cr. Conosce il *Rāmāyaṇa*, poema senza dubbio posteriore al precedente, e si viene già al II sec. [1]. Degli altri libri — lasciando i più antichi che non fanno al caso nostro, come le sentenze di Bhartṛhari, di Caṇakhya ecc. — mi piace notare il *Pañćatantra*, che è del VI sec. ed il *Hitopadeça*, che è anche più tardivo; la *Bṛhat-sañhitā* di Varāha-Mihira, che non è di molto anteriore al VII [2] ed il *Daçakumāraćaritram*, che è, pare, del secolo XI [3]. Le grandi varietà dei mss. a proposito di queste citazioni poetiche, tolgono tuttavia in parte il valore cronologico ai libri citati, potendo essere talvolta opera di amanuensi anzichè di Çivadāsa.

Argomenti d'altro genere sono: la menzione delle stazioni lunari col nuovo ordine astronomico (p. es. le *Kṛttikās* al 3° posto anzichè al 1°) [4]; le invocazioni a Gaṇeça, nume letteterario, il cui largo culto fra gli studiosi, non va più in là del II sec.; il culto alla dea Durgā, il qual nome comparisce soltanto nel sec. VIII [5]; quello a Çiva, che fu in grande onore appunto in Uǵǵayinī al tempo di re Bhoǵa e vi durò per lungo tratto, fino alla conquista maomettana; infine dei e costumanze alquanto recenti.

D'altro genere ancora sono le forme stilistiche e linguistiche, la formazione preferita di certi nomi di persona, certi composti sintattici, in cui si palesa alcun costrutto o vezzo di sanscrito tardivo e non classico, l'uso di certi versi e la reggenza di certi casi anormale e sconosciuta alla lingua classica. Questi ultimi indizî son forse opera dei copisti e valgono, si

---

[1] Noto tuttavia che i passi in cui s'allude al *Rāmā°* mostrano per lo più d'essere seriormente interpolati, sia pel poco accordo dei mss., sia perchè mancano assolutamente nelle redazioni dialettali. Sono poi quasi esclusivamente ristretti alle prime storie.

[2] Cfr. Weber, *Geschichte der Ind. Liter.*

[3] Cfr. Weber, *Geschichte der Ind. Liter.*

[4] Quest'ordine non è anteriore al IV sec. di Cr.; cfr. Weber, *Geschichte der Ind. Lit.*

[5] Weber, *Indi.-Stud.* II, 192.

intende, per la redazione in sanscrito, non per la originaria compilazione, che dicemmo esser stata anteriore e prākritica.

Messa dunque in termini esatti la questione, parmi che si possa ritenere come molto probabile questa ipotesi: Il fondo della più parte delle novelle è antichissimo; i rimaneggiamenti molteplici sono più recenti e cominciarono in dialetto per opera dei giaina; le compilazioni sanscritiche vanno dal II al XII sec. di Cr. e le dialettali arrivano fino al nostro [1]. La Novella-Cornice (e quindi la Raccolta intera attuale) per ragioni interne non appare anteriore al sec. VIII nè posteriore al XII, ma, viste le discrepanze, specialmente nella parte poetica, colle altre recensioni, più probabilmente va riferita all'epoca del re Bhoǵa, nel secolo XI. Esalta bensì il Vikramāditya dell'èra saṁvat, ma, forse confondendo, da un passo della chiusa, pare che si voglia adattare la Raccolta ad altri, che opinerei fosse il re Bhoǵa, quello delle 9 gemme [2]. In tal modo il redattore cortigiano e letterato, raccontando ad un Vikrama 2° le gesta d'un Vikrama 1°, di cui per metempsicosi avea l'anima, gli poteva per mezzo d'un dio presagire una terza rinascenza collo stesso nome, ma più felice, in fine della quale avrebbe raggiunto la *liberazione* (*mukti*) aspettata, l'immedesimezza col creatore ed il regno degli spiriti celesti (cfr. st. XXV).

Quanto alla personalità di Çivadāsa, non ho molto da dire. Confesso d'accostarmi all'opinione di chi vede in questo nome un semplice appellativo. Richiamo l'attenzione sul fatto che l'autore apparisce costantemente un fervido adoratore di Çiva; non lascia passare occasione per inneggiare ed invocare il montano iddio. Dei versi intercalati, tranne qualcheduno a Viṣṇu ed al Fato, se hanno carattere religioso sono rivolti al lunato nume o come Maheçvara o còme Gaṇeca. Dovunque entra in iscena una divinità ad operare — e ciò avviene spesso in queste

---

[1] Cfr. tabella genealogica di p. 121.

[2] Le parole di Indra o Mahādeva nella XXV st. accennano ad uno che *tre* volte fu sulla terra coi nomi di Vikramāditya (1), Trivikrama (2), Vikramasena (3) i quali del resto si equivalgono. Così, acquistando valore la tradizione di Çivadāsa tra le 9 gemme, proporrei *Vikrama* : *Vikramāditya* : : *Vetāla* : *Vetālabhaṭṭa*.

novelle, dove fa la parte di « deus ex machina » e scioglie il nodo dell'azione — troviamo la forma femminile dello stesso Çiva, la sua çaktī (*numen-vis*) coi nomi usuali di Gaurī, Devī, Durgā, Ćaṇḍikā, Bhaṭṭarikā ecc. Mentre Ǵambhaladatta appare vishnuita, questi è savaita, ond'io sarei indotto ad interpretare il vocabolo semplicemente come suona *Çivadāsa* « servo di Çiva ». Sarebbe perciò il soprannome di un pandita della corte di Bhoǵà, posteriore al vero collettore delle novelle, che tradusse e ridusse a gloria del suo monarca [1]. Che sia un pandita, un letterato, lo si prova col più superficiale esame del lavoro. Egli riporta frequenti passi di una dozzina circa d'opere letterarie; intercala invocazioni e laudi ai semidei prediletti ai letterati; premette a ciascuna novella ed all'intera Raccolta çloki in onore di Gaṇeca, dio di 3° ordine e di formazione assolutamente dotta, e di Sarasvatī, letteraria personificazione della eloquenza, succeduta ad Ilā, una delle tre dee vediche del sacrificio.

Egli insomma nel voltare dal prākrito in sanscrito la storia, riuscì a darle una patina dotta, che non doveva avere e ne traviò lo scopo rivolgendola al *diletto*, mentre era stata compilata per l'*educazione morale*. Così la colorò di una certa pretensione letteraria, mentre era nata popolana, interpolandovi altrui svariate strofe con maggior abbondanza certo che originalmente non avesse, e le offuscò il carattere giainico. Queste osservazioni, unite a quelle sulla lingua e sullo stile, che qui non è il caso di discutere, valgano a spiegare perchè io non creda Çivadāsa del tempo in cui fiorirono, colle sette buddhistiche, i giaina, ma bensì del periodo della reazione brāhmanica.

Il Brockhaus ritiene che questa rec. çivadāsica sia la più antica di tutte, fondandosi, pare, sulla forma esterna, che è prettamente indiana, la mescolanza cioè di versi e di prosa, il che le dà analogia colla forma drammatica. Non mi pare che basti questo fatto per stabilire la precedenza della presente recen-

[1] Non oso arrischiare l'ipotesi che Çivadāsa possa essere il Vetālabhaṭṭa stesso, una delle 9 gemme, per non esser tacciato di incauto, ma qualche ricerca potrebbe mostrare le relazioni non fortuite di certi nomi.

sione sulle altre, perchè è bensì vero che tal forma mista è caratteristica, ma non per questo sono meno *indiane* le recensioni metriche di Somadeva e di Kṣemendra e la prosastica di Gambhaladatta. Troppi altri fatti attestano la minor antichità del lavoro, direi anzi, della rifazione di Çivadāsa, il quale però può aver conservata la forma mista, che trovava nella primitiva redazione originale. Anzi io starei per credere che nella prima compilazione non mancassero i versi, ma fossero più abbondanti che non sieno ora [1], poichè non è infrequente trovare emistichi ed interi çloki frammentarî sornuotanti sulla magra prosa sanscritica. Ora essendo essi parte integrale del racconto, denotano irrefutabilmente due ipotesi: o preesistette una redazione interamente poetica, di cui quella di Çivadāsa è una parafrasi prosastica, od almeno parecchi altri brani dell'attuale prosa erano in versi. La prima ipotesi non parmi senza obbiezione, quando si badi allo stile tutt'affatto dimesso e sciatto della maggior parte del racconto, che si sarebbe pur in una parafrasi mantenuto alquanto poetico e sostenuto almeno nelle frasi, anche all'insaputa del riduttore, come avvenne nella laconica recensione dell'anonimo mss. f. La seconda ipotesi ha invece qualche probabilità, poichè le sorgenti di alcune novelle potevano infatti essere fin ab origine poetiche. Çivadāsa quindi avrebbe ridotto in prosa solo quei versi che non gli venne fatto di tradurre in sanscrito colla sua *kindlichen Muse*, come ben la chiama il Brockhaus, compensandoli con molte interpolazioni « undique collectis ». Dei versi *originali* che Çivadāsa rimaneggiò, se ne ebbero quindi tre esiti: 1° alcuni furono alla meno peggio tradotti in versi sanscritici [2]; 2° altri solvè in prosa e sono tuttora riconoscibili nei frammenti metrici; 3° altri pochi infine lasciò intatti in dialetto prākritico. Il *restante* materiale poetico va diviso in due parti: 1° i versi

[1] Questo dicasi per quelli descrittivi e narrativi connessi intimamente col racconto, perchè degli altri gnomici e letterari, come più su avvertii, Çivadāsa ha anzi aumentato il corredo.

[2] Sono in generale quei pochi che non si possono togliere dal contesto, di cui sono parte integrale.

di sua composizione e sono i laudativi e proemiali; 2° quelli letterarî e gnomici, che sono i più numerosi, e che intromise rubacchiandoli altrove [1]. Tale è il rimaneggiamento di Çivadāsa.

L'opera sua è nata nel Mālava? Non lo credo. Accanto a pochi mss. che dànno per sede dell'avventura raccontata nella Vetāla° la capitale del Mālava, Uǵǵayinī sulla Siprā, i più dànno invece Pratiṣṭhāna nel Dekhan. Io penso che possa esser questa una traccia del luogo, dove venne a formarsi originalmente la Raccolta. È bensì vero che la leggenda fa venire Vikramāditya fanciullo dal Dekhan nel Mālava ed Uǵǵayinī prende appunto il nome di Avantī (la proteggente) per l'ospitalità data al fatale ragazzo. Però ricordando l'altra Pratiṣṭhāna del Madhyadeça, dove vivono gli altri Vikramāditya, non escluderei, che fosse avvenuto un ben facile scambio di nomi. La maggior parte delle città in questa Raccolta nominate appartengono all'India centrale (Madhyadeça) ed al bacino medio della Gaṅgā (= il Magádha); inoltre è quella la nota culla del buddhismo settentrionale ed i giaina, siano una setta dei buddhisti o siano piuttosto i loro precursori, furono appunto in quella regione del Gange, ch'ebbero più fiorenti sedi. L'identico nome di città e l'identico appellativo dei re d'essa, usati così al nord, come al sud dei monti Vindhyās, devono aver contribuito alla confusione. Çivadāsa bensì ci fa apparire come centro delle novelle il Mālavadeça, ma se quella è la patria della recensione çivadāsica, come il Kashmīr lo è di quelle di Somadeva e Kṣemendra, non per questo la *primitiva* collezione nacque sulla Siprā: io la credo piuttosto nata sul Gange medio, intorno a cui s'aggruppano i luoghi, che più di frequente vengono ripetuti in questa Raccolta.

---

[1] I versi *originali* sono evidentemente quelli che, dal più al meno, si conservarono in tutte le recensioni e sono press'a poco 98: quelli *intercalati* appaiono nel solo Çivadāsa e nemmeno in tutti i mss. concordemente e sono circa 308. Dei primi abbiamo 91 integrali nel testo, 7 prākritici e parecchi frammentarî. Dei secondi 32 laudativi e proemiali, 276 gnomici presi altrove. Di questi il Böhtlingk, ne riporta 150. In tutti sommano 399 in vario metro, più 7 dialettali.

Concludo: l'attuale recensione mista di prosa e versi, con carattere sivaita alterato e di letteratura amena, è compilazione di Çivadāsa, vissuto probabilmente nell' XI sec.; egli è un pandita del Mālava, rimaneggiatore di una collezione precedente, presumibilmente mahārāshtrica e giainica di scopo religioso e nata nel Madhyadeça. Questa a sua volta, madre a tutte le altre recensioni sanscritiche, si formò di elementi leggedari e di miti, anche naturalistici e vedici, rimasti sotto forma di favole tradizionali nel popolo ed incastrati nella storia d'un tipo, egualmente leggendario, di virtù, che si impersonò nel grande Vikramāditya supposto del I° sec. av. Cr. ma è fatta in onore di Bhoǵa.

§ 7. Ho insistito su una mia opinione che Çivadāsa àbbia nella sua tardiva recensione svisato il vero carattere della Vetāla. Egli dichiara fin dal principio che scrive il suo racconto « per diletto degli uomini (*lokānāṁ ća vinodāya*). Forse era ben questa l'intenzione sua, come autore del proemio metrico alla NC[1]; ma non era questa l'intenzione del *primo* vero compilatore. Anche Somadeva non aveva altro scopo che di *raccontare*, come egli stesso dichiara, e, lontano da ogni fine educativo, soppresse logicamente tutte le sentenze morali, come già avea fatto nella sua rifazione del *Pañćatantra* [1]. Le redazioni dialettali sopprimono anch'esse, per lo più, i versi gnomici mantenendo sciolti in prosa quelli descrittivi e narrativi; ma talvolta conservano anche qualche sentenza e precetto morale. Così rivelano la parentela col sanscrito di Çivadāsa, mentre Ǵambaladatta moralizza col racconto e non con intercalati versetti. In generale tutte le esistenti recensioni, classiche e dialettali, antiche e moderne, dimenticando l'origine dell'opera, si curano solo di *narrare* piacevolmente antiche istorie e non pensano ad interessi religiosi. Malgrado ciò, malgrado la dichiarazione di Çivadāsa pandita, la Vetāla non può fare a meno di conservare ancora lampante il carattere morale, come un marchio indelebile d'origine. La Raccolta, ripetiamolo, è giainica, quindi molto affine nella morale al buddhismo. Non faccia

---

[1] Cfr. *Kathā-sarit-sāgara*, l. I, t. 60-62, ed. Brockhaus, l. c., p. 184.

velo il trovarvi nominati gli dei più popólari del pantheon brāhmanico: ciò non ha valore contro. La tolleranza dei seguaci del ǵina è notoria: essi sanno di essere eterodossi e di aver bisogno, come i Bauddhās, di transigere col popolo, se vogliono trovare in esso proseliti, ed accettano perciò in qualche modo l'olimpo del brāhmanesimo, e quelli dei, che essi, come *atei*, non dovrebbero ammettere. Questa tolleranza era certo utile per riuscire ad inoculare nel popolo la nuova morale, il *dharma*. Il santo fine anche una volta giustificava i mezzi agli occhi loro di filosofi pratici. Transazioni simili, benchè ad alcuni non paia, le accettò pure la Chiesa cristiana, quando accolse gran parte del cerimoniale pagano, per poter a suo turno essere accolta in seno alle plebi: non si può d'un tratto cancellare dalle coscienze una fede tradizionale. Così l'essenza giainica di queste storie non è distratta da questa mescolanza, anzi sovrapposizione di paganesimo indiano, di idolatria, giacchè può persino conciliarsi fin dall'origine colla propaganda dei missionari del dharma.

Il ch. prof. Pullè opina che ciò sia avveuuto incoscientemente. Può ben esser così; ma è certo che il giaina non sentiva repugnanza d'accettare gli idoli, perchè ciò gli giovava, in caso contrario li avrebbe combattuti accorgendosi che gli erano di ostacolo alla *Legge* predicata.

Ma anche per un'altra via credo che sia venuta alla Vetāla questa vernice brāhmanica.

Quando furono i buddhisti et similes assiduamente combattuti dalla reazione brāhmanica (e forse ce n'è un'allusione storica nella novella X); quando furono sfrattati da quasi tutta la penisola indiana e confinati al sud nell'isola di Ceylan, al nord oltre l'Himalaya, all'est oltre il Brahmaputra, allora non si perdette però l'abbondante letteratura dei vinti, ma venne rinverniciata dai panditi brāhmani, tradotta in lingua sacra (sanscrita), svisata nello scopo e fatta rientrare, apparentemente, nell'ortodossia [1]. Così sotto la scorza sivaitica del rifacitore

[1] È a questo tempo ch'io ascrivo la versione sanscritica e credo pure che sia stato allora che passò coi buddhisti nel Tibet e generò il rimaneggiamento kalmuko.

letterato, non è difficile riconoscere da molti indizi ed accenni il giainismo della Raccolta [1].

Il fatto più importante è, senza dubbio, il cumulo di sentenze e di precetti informati per lo più al dharma [2]; poi la parte che sostengono nelle storielle i personaggi, i quali si palesano dal nome, dalle opere, dai detti, ascritti alla setta di cui parliamo. Più ancora ha importanza l'evidente scopo di ciascuna novella, oltre a molti fatti di carattere interno, come la menzione dei folletti, dei *Yakṣās, Kiṁnarās, Garuḍa* ecc.

Ma per venire all'esame della Vetāla° è tempo ch'io tenti di provare un altro punto: la presenza di tracce mitiche.

Il mito vedico, divenuto leggenda nei brāhmaṇās e nella letteratura purāṇica, passato in epos nei colossali itihasās e nei kāvyās letterati, scadde in più umile stato nella novellistica popolare e divenne parabola, favola, fiaba. Avrò cura di notare altrove quando in qualche novella mi sembrerà di rintracciare questo elemento mitico antichissimo; ma qui, per confortare il mio dire, mi si conceda di richiamare l'attenzione sull'aggruppamento di alcune novelle, delle quali il nucleo è comune e, secondo me, naturalistico.

Le storielle II[a] e V[a] mostrano tre uomini che tentano di ottenere la mano di una ragazza, ma avviene che, prima della

[1] Per es.: essendo Gaṇeça una forma del dio Çiva, di cui è immaginato figliuolo, il culto a lui tributato, non solo non ripugna, ma è tutt'uno con quello sivaitico. Ma Çiva stesso è chiamato Içvara, quindi il fedele accetta i numi della filosofia yoga, tanto affine al buddhismo, da esser creduta sua genitrice. D'altra parte, il culto di Çiva Mahākāla, amplissimo nel Mālava proprio al tempo di re Bhoǵa, non si trovava in lotta affatto col gianismo, poichè non portava danni morali. Il giaina vuole onestà di vita ed innocenza con alcune massime fondamentali; del resto, che il popolo creda all'esistenza d'uno o più dei e tributi loro un culto, ciò non lo spaventa.

[2] Notisi che veri *precetti* del dharma non sono tratti da altri testi, ma appaiono nella Vetāla° ed al più in analoghi monumenti di letteratura giaina, come il Vikramaća°. Appartengono perciò alla redazione primitiva e su essi Çivadāsa poco influì. Si trovano di preferenza nelle st. XIX, XXI, XXII e XXIII.

scelta, la donna scompare. Nella st. IIª muore morsa da un serpe, nella Vª è rapita da un rākṣas (demone). Questa scomparsa, se non mi inganno, è un vecchio motivo di mito naturalistico ed epico. Il serpe rammenta il vedico *Ahi*, il rākṣas è l'epico Rāvaṇa. La donna (sia essa l'amṛta o Sītā) viene risuscitata, restituita, riconquistata, liberata, come appunto nell'inno e nel poema, per mezzo del valore di un eroe (Indra o Rāma). Qui anche la donna viene data allo kṣatriya, al *guerriero*, che ne è degno sposo. La donna della st. XI, ingoiata da un demone (yakṣa) e liberata da un protagonista, ritorna allo stesso tipo, ma più vicina al mito di Rahu, la testa di Ketu, che ingoia la luna negli eclissi e si innesta nell'altro mito dell'albero celeste, la nuvola acquosa, il *kalpadruma* (cfr. App.). Il combattimento dell'eroe della st. XV con Ga ruḍa, per liberare altrui, parmi anche mitico. Ǵimuṭaketu deve essere qui certamente un eroe solare, un liberatore come nella XI st., come alle st. II e V. Accosterei, per un altro verso la VII, nella quale la donna è concessa pure allo kṣatriya, e se manca il fatto tipico della scomparsa, pure havvene forse un accenno nel silenzio della fanciulla richiesta della scelta (*svayaṁvara*). È però una figura sbiadita. Insomma ritengo che anche parecchie altre novelle abbiano un contenuto di analoga origine.

Rispetto ai gruppi di novelle, a cui ho prima accennato, avvicinerei ancora alle suddette II. V. VII le st. X. XXI. XXIII, nelle quali, mutate talune circostanze, c'è un nesso tale, che le fa in realtà parere una identica cosa.

Benchè il Garcin de Tassy, dica che le 25 novelle non hanno rapporto fra di loro, io sarei tentato dalla precedente prova di avvicinarne altre, riducendo il loro numero a pochi tipi, non più di 5 o 6, dei quali le restanti sono semplici variazioni. Così allaccerei insieme: sul sentimento d'*altruismo*, le st. IV. VIII. XV. XVI; sulla *vanità* delle cose umane, e l'alternativa del riso e del pianto, le st. XIII. XIX. XXII; sulla *irriflessione*, le st. I. XII. XIV; sulle buone qualità dell'*uomo* rispetto alla donna, le st. III[2]. IX. XX e così via.

Un altro aggruppamento si può fare badando non tanto

al contenuto narrativo quanto al fine morale propostosi dall'autore in ciascuna novella; però esso fine appare meglio dai versi incastrati, che dal racconto. Noterò a suo luogo negli *Appunti*, quale insegnamento contenga ogni istoria in particocolare; qui non volli che dar saggio limitatamente di un modo di studiare le novelle alquanto diverso da quello oggettivo di tener dietro alla loro diffusione sulla terra ed alle derivazioni più o meno dirette e moderne. Anzichè discendere a ricercare quello cho da esse è provenuto. si potrebbe compiere utile e bello studio risalendo alle fonti da cui esse sono derivate, e non sono lontano dal credere che, di un esame coscienzioso — se l'avventato giudizio non spiace — il risultato probabile sarebbe questo, che in buona parte sono ancora gli stessi miti antichi, che ci hanno dato i *ṛc* del Veda, le leggende purāniche e gli scenari epici, specialmente del *Rāmāyana* [1].

L'intera Vetāla° si prefigge di insegnare la intrepidezza (*abhayam*) nei pericoli, come quella che sulle altre virtù prevale, per poter raggiungere la perfezione umana. È virtù sopratutto raccomandabile ad un re, se vuole riportarne premio condegno, togliendolo anche a chi l'avrebbe voluto conquistare con mezzi demoniaci ed illeciti. Si tratta infatti di un penitente mago [2] il quale vuole acquistare le 8 massime potestà (*siddhis*) che l'uomo può raggiungere o per virtù propria o per dono divino o per stregonerie e tranelli. Egli si serve appunto di esorcismi magici in cui è maestro, ma gli bisogna un coadiutore, un complice (il re Vikramasena), che si riserba di uccidere a sortilegio compiuto, perchè non gli sia competitore. Il re deve portargli nella notte, vigilia del novilunio, da un lontano cimitero, il cadavere di un appiccato (che è una sua prima vittima), dentro il quale abitava uno Spirito folletto (il Vetāla). Durante il tragitto, per *passare il tempo*, o meglio per mettere alla prova l'intrepidezza e l'acume del re, questo Spirito racconta 25 storielle, in fine di ciascuna delle quali,

[1] Questa parentela coll'epopea è anche un indizio dell'origine giainica.

[2] Chi sia costui e perchè scelga Vikrama° e voglia ucciderlo, è detto nel *Prologo*, al quale rimando il lettore.

rivolge un'arguta domanda al suo portatore. Se il re *risponde*, il cadavere si svincola da lui e riscappa sull'albero a cui era appeso; se *non risponde e saprebbe farlo*, il re morirà. C'è un solo caso di scappatoia: *tacere per non saper rispondere*. Ciò appunto si combina alla 25ª (veramente 24ª) novella ed allora finalmente il Vetāla lascia il cadavere, non senza prima aver insegnato al re, come premio della sua costanza, il modo di burlare il mago e d'aver lui le 8 *siddhis*, anzichè il *yogin*. Così il forte Vikramasena riesce a portare al luogo convenuto il cadavere ed uccide l'insidiatore *yogin* ed ottiene dai numi che il Vetāla diventi suo buon servitore e la Vetāla-pańćavińçati, che racconta l'avventura sia eternamente famosa (cfr. NC^{1-2}).

Non mancano in molte letterature nuclei analoghi di favole, in cui c'è una virtù, una persona od un oggetto da conquistare; un tale che per raggiungere il suo fine, si serve di un altro, il quale coll'aiuto di un terzo, riesce a pigliare per sè, quello che il primo agognava (cfr. App.) [1].

Rispetto alle domande difficili, nella soluzione delle quali è pena la vita, il Brockhaus accennò alla saga di *Edipo e della Sfinge* ed anche quella dei *7 saggi maestri*; rispetto alla distribuzione della materia, al nocciolo, e ad alcune novelle citò le *1001 notti* ed in generale ricordò molte saghe del nord, specialmente boeme, che mostrano qualche analogia. Nella redazione kalmuka mancano affatto le domande e risposte e si perde così la più spiccata caratteristica della Raccolta; il Vetala (*siddhi-kūr*) fugge, perchè chi lo porta (il *chān*) esce in incaute esclamazioni strappategli dall'avventura che gli viene narrata. Parmi però che le risposte non sieno tanto necessarie ai *ritorni*, quanto a mettere in maggior evidenza il senso morale delle novelle, a chi non l'avesse saputo da sè stesso cavare. Le risposte infatti sono per lo più la *morale* della favola.

L'elemento etico, come nelle parabole, non è espresso esplicitamente, che negli çloki della nostra recensione mista; viene invece posto in azione e risulta dal modo parlare e di agire

[1] Qui il Luber, (op. c. Einl.) paragonò, p. es., la saga del Freischütz.

dei personaggi. Esso consiste, si badi bene, in una formola educativa, una *massima*, che palesasi dal complesso della novella e non già dal modo, nel quale la novella è sceneggiata e scritta, poichè il linguaggio popolare non maliziato, talvolta non ha pudori e dice le cose alla buona, senza foglie di fico. Dall'espressione paesana, anche grassa, non si guarda, purchè il succo del racconto sia onesto e moralmente sano: ma l'autore indiano non ha forse coscienza di dir cose poco decenti, in quell'India in cui il decente sessualmente è così diverso dal nostro. Questa incoscienza, mi fa accettare soltanto con discrezione la frase, del resto opportunamente efficace ed esatta, di Garcin de Tassy: « ils sont contes moreaux à la manière de Marmontel, c'est à dire, moreaux dans leur immoralité ».

Quanto alla sostanza esse possono costituire una specie di codice morale, ch'io mi ingegnerò di esporre qui alla meglio. Il punto capitale, di sapore veramente cristiano è il « non fare ad altri quello che non vorresti fosse fatto a te » della st. X (çl. 2ª: *ātmanaḥ pratikūlāni pareṣām na samāćaret*) questo è la « summa praeceptorum », il succo della legge religiosa (*dharma-sarvasvam*). A questo precetto inattivo, ben fa parallelo l'altro positivo di Cristo sulle buone opere, raccomandate persino verso coloro che ci fanno del male (st. VIII, v. 9). Tutti gli esseri han diritto di vivere, perciò non si uccida e nemmeno si offenda qualsiasi animale. Del corpo si curi quanto è possibile la pulizia esterna, ma non potendosi impedire ch'esso sia un cumulo d'immondizie, non si abbia di lui troppa superbia e si preferisca la pulizia dell'anima. Tenti ognuno di interrompere il corso delle rinascenze col fare buone azioni tali da meritargli la finale liberazione, la *mukti*, acciò sia assunto in cielo e si confonda colla grande anima del mondo. Purtroppo viviamo in triste secolo, in cui è manomessa la giustizia e la virtù derisa, in cui si curano solo la lussuria, il lucro, il piacere, ma perciò appunto bisogna seguire la retta via. Contro il destino non si può andare, ma anche l'attività umana ha la sua efficacia, poichè non si esclude il libero arbitrio. Qui però su questi due concetti parmi palese una con-

traddizione: l'autore del verso proemiale (I°) della st. XVII non è certo quello del Prol. 6.

Lasciando il materiale metrico, vediamo che all'uomo virtuoso è principalissimo ornamento la *fortitudo animi* (NC$^{1-2}$), che mai non rimane senza premio ed è il filo che lega tra loro tutte le nostre novelle, pur essendo nel tempo stesso il succo morale particolare di qualcuna d'esse. Rifletti prima di agire, se più tardi non ti vuoi pentire (I. XII. XXI); non far opera sconveniente al tuo stato (II. V. VII) nè commetter delitti, lasciandoti trascinare dal vizio del giuoco (III^{1}. XXI) e della lussuria (III^{2}. XI); conviene mantenere la propria parola e le promesse a costo degli onori, degli affetti, sia pure della vita (VI. IX. XIX); serba la fedeltà fino al sacrifizio (IV) per il vantaggio altrui (XV) per compensare il merito (VIII) per rispettare il *dharma*, che impone gli stessi obblighi al re come alla plebe (XVI). Quando qualcuno s'accinge ad una impresa, abbia un solo pensiero, se ne ha due non riuscirà a compierla (XVII); credasi alla metempsicosi come vuole la *legge*, ma nella rinascenza cerchisi di migliorare moralmente (XXII). Alla pietà figliale ha diritto così il padre naturale che l'adottivo (XVIII) (è quasi un'illustrazione ad un articolo del codice di Yaǵńavalkya) e si rammenti la temperanza nel bere e la modestia nei desideri, poichè è noto il proverbio che il troppo stroppia (II. V). Insiste anche spesso sulla necessità della morte, in faccia alla quale tutti siamo uguali e cava in più occasioni sconsolante filosofia sulla nostra esistenza (XXIII. XVII).

In altre novelle pare che si portino soltanto esempi di persone che si lasciarono vincere dalle passioni, specialmente amorose, per mostrare quanto esse sieno in certuni potenti e debbasi quindi allontanarle. Così l'amore può strappare il re dai suoi doveri (XI); accascierà lo spirito (XIV); spingerà fino al suicidio ed all'oblio dei torti ricevuti dalla persona amata (XX); farà concepire strani e morbosi appetiti (XIII). In queste istorie non è visibile l'intendimento etico, ed è disseminato soltanto in piccola dose nei versi incastrati. Meno chiaro è appunto in quelle che rimaneggiano più antiche leg-

gende e variano su di un unico canevaccio (II. V. VII. X. XXIII); anzi qualcuna sembra addirittura una vera e propria favola senz'altro scopo che il diletto (X. XXIII e più la XIV); infine ve n'ha una che consiste in un arguto imbroglio, cercato a bella posta, per sciogliere il nodo della Raccolta (XXIV).

Senza parere, così, alla buona, è dunque un vero insegnamento, che si semina tra il popolo per via di esempi e di parabole coll'allettamento dell'arte. È così che più efficace riesce la diffusione della *dottrina* religiosa, poichè i missionarî, senza scoprire il loro giuoco, immettevano nell'animo delle plebi il germe di sani principî, che facilmente veniva appreso e ricordato.

Vediamo ora in che giovino queste novelle agli studiosi del mondo indiano.

§ 8. Se Garcin de Tassy credeva perduto il testo sanscritico, il Burnouf sperava invece che un dì o l'altro uscisse alla luce e potesse darci degli schiarimenti storici sul gran Vikramāditya e sul suo successore Çālivāhana, quello dell'èra *çaka* (78 d. Cr.). Disgraziatamente oramai non è più lecito sperare di trovar nulla di storico in tale Raccolta. Non è da rifare qui la equivalenza del nome dell'eroe nelle molte recensioni: *Vikrama, Vikramāditya, Vikramasena, Vikramārka, Vikramakeçarin, Trivikrama,* e chi sia il personaggio che rappresentano. L'uso promiscuo di essi, anzichè l'identità, potrebbe anche indicare la confusione. È inoltre da notare, che la città nella quale si finge il fatto è di solito Pratiṣṭhāna, ma talvolta Uǵǵayinī e che essendo la potenza del re, considerata premio dell'acquisto delle 8 *siddhis*, quel compenso di una forza morale (*vikrama*) degna del suo nome, si può ammettere nella finzione il fatto come anteriore all'andata del gran re da Pratiṣṭhāna in Avantī (Uǵǵayinī) [1]. Ora a me pare — come già dissi altrove — che si sia voluto attribuire a questo Vi-

---

[1] Cfr. *Prol.* dove è detto perchè lo si sia così chiamato. Nella *Vṛhatkathā* (cfr. Babington, *Pref.* 8) è detto che Tri-vikrama-sena possedeva akrama, prakrama e vikrama, donde il nome.

kramāditya leggendario anche questa Raccolta, come già gli si erano attribuite le altre due summenzionate, ma che in realtà non vi sia nessun elemento storico in essa e neppure cronologico riguardo a questo re. Sarebbe insomma lo stesso caso che nei riflessi della leggenda d'Attila in quella di Ezzelino III si volesse trovare accenni *storici* riguardo all'uno e all'altro e più al 2°. La maggior parte dei personaggi hanno nomi foggiati artificialmente sulla funzione che sostengono nel racconto. Questo solo fatto è già un forte argomento per negar ogni fede storica a quei nomi, che etimologicamente appaririscono vere allegorie. Spesso i re — i soli che per avventura potrebbero essere storici — si chiamano dalla città o regione su cui hanno scettro ed in tal caso si palesano più volentieri semplici appellativi, che nomi propri. Quanto alle altre più umili persone, sarebbe anche ridicolo il volervi rintracciare alcunchè di reale. Quando un giuocatore impenitente, che tutto ha perduto ai dadi, si chiama, come nella st. III[1], *Dhanakṣaya* « divitiarum-destructor », quando una donna, bella così da inebriare anche i saggi vecchi, ha nome *Unmadinī* « inebrians » (st. XVI) parmi che tutto sia detto nel nome. Nemmeno a fatti storici si allude, benchè talvolta si parli di guerre; ma son esse o scorrerie di predoni montanari (*Bhillās*) o qualche spedizione di re dekhanico o singalese.

Il redattore mostra di conoscere molta parte dell'India, il Ǵambhudvīpa, ma la più parte delle città nominate rimangono nel medio corso del Gange, patria presumibile dell'opera nella primitiva recensione.

La polinomia però delle città indiane porta in questo campo una non lieve difficoltà e l'identificazione dei nomi moderni cogli antichi, è per l'India uno studio che ha bisogno ancora di nuovi cultori.

Dobbiamo tener presente nella nostra Raccolta, qualche nome in stretta relazione col buddhismo, come Viçāla, Gāya, Pātaliputra. In complesso molti nomi, ma poche cognizioni geografiche e ristrette.

Curioso è il falso concetto dello spazio e quindi del tempo in rapporto alle distanze. I personaggi appena mossisi da un

luogo, sono già in altro lontanissimo. Nella st. XXIV due principi escono a caccia da Kusumapura (Pātaliputra sul Gange) e trovano due pellegrine nient'altro che nel Dakṣiṇapatha (Dekhan), le quali hanno perduto il loro compagno tra i Bhillās. Nella NC[1] il protagonista può farsi raccontare dal Vetāla ben 25 storie e quindi deve ritornare 24 volte all'albero di çiñçipā a staccarvi il cadavere, nello spazio appena di mezzo yoǵana, cioè di due miglia inglesi e nel tempo di qualche ora, non più, poichè cominciato il sortilegio alla mezzanotte, esso si compie che non è ancor giorno, talchè tutto il tempo complessivo dell'intera Raccolta non supera le 3 o 4 ore di una notte. Molti altri punti qua e là dimostrano il curioso falso giudizio.

L'insegnamento di queste novelle, nullo per la storia, scarso per la geografia, può essere abbondante per quello che riguarda gli usi privati, il carattere e le varie manifestazioni della vita indiana. Noto però che molti usi sono in conformità di quelli odierni.

Se vogliamo distribuire il materiale sotto diverse rubriche, ci giova principiare dalle credenze e dal culto. Siamo già in tempo di grande onore a Çiva, concepito il più delle volte nelle forme sue più terribili od in quella particolarmente feroce della sua sposa. Devī (Durgā, Bhavanī ecc.) vi appare compiaciuta di sacrifici umani: vi intertiene come Bhaṭṭarikā (la proteggente) a premiare la virtù, la fortezza d'animo, il sacrificio, ma dopo che alcuno le si è in realtà sacrificato od almeno è in procinto di farlo. Nel suo tempio, si dice, erano apposta appese delle spade, sempre pronte e sottomano, per chi avesse voglia di fare l'offerta del suo capo alla dea. Dopo l'olocausto essa è una *εὐμενίδης*, una *placata*, ed allora risuscita la vittima, la sostiene, soddisfa ai desideri dei devoti: dea della morte, dea della resurrezione, dea ancora della figliuolanza.

Numerosi sono i *δαίμονες* buddhisti, a cui ho accennato altrove. Di Brahma, dio artificiale e sacerdotale, creazione teosofica, non mai divenuta popolare, concezione non capita dai più perchè troppo speculativa, si ha un rispetto non troppo elevato; ben più si crede a tutta una serie di genii buoni e

cattivi (più questi che quelli) che riempiono l'aria ed il sottoterra. Dei primi abbondano i Vidyādharās, i Gandharvās, le Apsarasas; dei secondi i Yakṣās, i rākṣasas, i nāgās ecc. si crede alle potenze occulte, alle stregonerie, alle trasformazioni, alla resurrezione per divina o magica virtù. Così mediante un semplice *mantra* (versetto di scongiuro) si resuscitano i morti (II-XXI), si può dar corpo alle ombre (XVII) e sforzare, se non il destino, la volontà degli dei (NC). Regna insomma la superstizione e come una ragazza può essere creduta strega (st. I) così gli stregoni di professione vi godono grande stima. Tali sono gli astrologi, gli interpreti del volere divino, i periti di bellezza muliebre, i medici, i guravas (maestri spirituali) e tutti i penitenti yoginas. Vi appaiono onorati i Mani dei padri, anzi in fiore è il culto dei morti coll'offerta del *piṇḍa* (focaccia di riso); gli dei parlano ed agiscono perchè antropomorfizzati ed hanno nella *pūǵā* rituale offerte, preghiere, abluzioni; i sacerdoti sono donati di denaro, cibi, vesti. Gran merito innalzare templi, santuari, edicole votive coll'annesso *tīrtha* (sacra piscina); gran merito darsi alla vita ascetica, per guadagnarsi più presto il paradiso, alla mendicità, alla penitenza. Sacra è l'ospitalità od almeno il dare elemosine ai numerosissimi religiosi penitenti, che sotto molteplici nomi e spoglie, popolano i boschi ed i cimiteri.

La società mostra d'essere ancora divisa in caste ed appare alquanto spiccata la simpatia per quella dei kṣatriyās, da cui uscirono i giaina. Questi, per loro conto, in faccia al dharma, livellano e parificano il brāhmano allo çūdra, pur riconoscendo nel brāhmano la supremazia intellettuale, che lo ascrive ad una specie di aristocrazia. Qnasi sempre i ministri ed i personaggi che sostengono le parti principali, appartengono alla 1ª casta, alla nobiltà; più di raro il protagonista è un *baniǵ* (mercante).

Non mancano frequenti accenni ad usi natalizî, matrimoniali e funebri. Le feste dell'imposizione del nome al neonato, quelle pel recupero di persona creduta morta, l'interpretazione dell'oroscopo della nascita, appartengono ai primi: l'aspettazione del fausto *lagna* (congiunzione propizia degli astri),

l'ambasciata al padre della fanciulla, la visita delle bellezze palesi e recondite della fidanzata per mezzo di periti ad hoc, la tintura in giallo (col *hinna*) delle mani e dei piedi della sposa, come simbolo di promessa, il ritiro della sposa nella casa paterna dopo le cerimonie del matrimonio finchè maturi ecc. sono della seconda specie; della terza sono la cremazione sul rogo, il suicidio della vedova, e talvolta delle persone care, sul corpo del morto, la raccolta delle ceneri, il gettito delle ossa nel sacro Gange, l'offerta del piṇḍa ecc. Si distingue un matrimonio legittimo per mezzo di testimoni da uno, pure legitimo *ma di minor valore* (st. XIV) per semplice consenso delle parti (detto *gandharva-vivāha*) o forzato (VIII. XIV. XVIII). Talvolta, benchè di raro, la ragazza ha il diritto della scelta (*svayaṁvara* st. VII), ma di solito i parenti dispongono della mano della figlia fin da quando è bambina. La promessa fatta dalla madre o dal fratello primogenito, è valida quanto quella del padre (II. V).

Non insisto più oltre su ciò che si può ricavare sulla vita indiana da un'attenta letteratura di queste novelle, nè tocco, nemmen di volo, le poche nozioni sulla flora, la fauna, la scienza medica ed astronomica, del nostro redattore, ma non posso esimermi dal notare, che la società indiana vi appare riprodotta, senza preoccupazioni, quale veramente è. Non si tacciono i vizî e spesso troviamo cose non conformi a quella giustizia e moralità, che credevamo di trovare, pensando di leggere un'opera di carattere etico. La morale, si sa, è relativa ai tempi ed ai luoghi, segue anch'essa la legge d'evoluzione e d'altra parte noi dobbiamo vedere solo quello che il libro ci offre oggettivamente e non quello che vorremmo vedervi a gusto nostro.

Così vi trovo, in generale, una tinta di misoginismo, pel quale di raro le donne vi fanno una bella figura. Fu già da altri notato, che nella letteratura indiana vi sono dei bellissimi tipi di donna, specialmente nell'epopea (Draupadī, Sītā ecc.) e nel dramma (p. es. Vasantasenā). Anche qui il tipo della sposa fedele, della moglie ideale, devota, interamente dedita al marito non manca, anzi è splendidamente rappresentato dalla

consorte (nell'esatto senso etimologico) di Vīravara (st. IV); anche qui, per necessità di tesi, c'è un onesta e pietosa moglie, che perdona al delittuoso marito (st. III[1]), ma tutte le altre donne della Raccolta sono o sbiadite ed insignificanti (II. V. VII. X ecc.) o facilmente cedevoli e volgari (VIII. IX. XI. XVIII ecc.) o più spesso moralmente cattive, libidinose ed adultere (I. III[2]. XIII. XIV. XX). Il redattore non si lascia scappar occasione di intercalar versetti di biasimo sulle donne, ricantando universalmente note accuse sulle nequizie loro e sui loro numerosi difetti. Frequente è l'eroina che dimentica la sua virtù di fanciulla o la sua fede di sposa per un giovinotto, che vide dall'alto del suo zenanah; frequente è la menzione di compiacente amica, poichè il lenocinio vi appare florido. Così accanto ad esempi di virtù, di fedeltà, di abnegazione, si trovano i due vizî dominanti nell'India, la lussuria ed il giuoco.

Questo — che ebbe splendida illustrazione nel *Mahābhārata* colla sconfitta ai dadi di Yuddhiṣṭhira, così spesso menzionata — vien condannato come causa di delitti e di sventure, padre agli altri vizî (III[1]. XXI); però il suo frequente comparire è indizio della sua florida esistenza. In parecchi luoghi si parla di perdite di beni causate dal giuoco, in nessuno di ricchezze per esso acquistate: il giuoco dei dadi è tipico nella letteratura indiana e quindi nella società che ritrae.

Spesso il sentimente d'amore trabocca in passione; anzi (malgrado il concetto del dolore della lontananza tra due amanti, che ritorna di frequente in queste novelle, e può far credere all'esistenza di un forte sentimento spirituale) la soluzione dell'intreccio di tutte le storie mostra chiaramente, che soltanto l'amore sensuale è conosciuto, amore veramente umano, che non esclude dall'amplesso l'attrazione viva della simpatia e dell'affetto, ma che ha la sua base nelle esigenze del corpo. Così è che le donne e gli uomini pure (XIV. XX) non sappiano resistere alle cinque frecce di Kāma (Cupido) e s'abbandonino ai piaceri tra le delicatezze d'un sensualismo orientale, che si circonda di lusso, di vesti, di profumi, acque naufe,

alimenti nervosi ed afrodisiaci ed ogni altro allettamento. Queste donne amorose sono spesso deità, ninfe, fate (VIII. IX. XVII), ma quelle che si immaginano reali, non schivano i casi estremi, anche il delitto (I. III²) pur di godere dell'amico, o sono prese da isteriche passioni (XIII) o da eroismi di sacrifizio della vita stessa (IV. VI. VIII. XX). Non sono insensibili al dispetto di vedersi non curate (XVI), sentono il muliebre pudore (VII) ma talvolta sono passivamente e, per noi, stranamente obbedienti (IX); obbedienza che rappresenta la virtù predominante della moglie indiana [1].

Tale è adunque il quadro della società hindù, quale si ricava dalla lettura di queste novelle: esso è un misto di bene e di male, come è sempre la sincera esposizione della vita di un popolo, in qualunque tempo e sotto qualunque meridiano.

§ 9. Questo vario e dilettevole *materiale*, queste argute spesso e talvolta ben architettate novelle, ci sono giunte nella recensione di Çivadāsa in una *forma* così fiacca e monotona da destare, più che diletto, pietà.

Lo stile della Raccolta fu così ben definito dal Brockhaus: « von einer Simplicität und Einfachheit ist, die oft an Barberei gränzt.... Producte einer harmlosen kindlichen Muse ». Il Burnouf notava già come difetto principale la monotonia della narrazione e la mancanza di varietà nei mezzi. Non occorre riportare qui i giudizî concordi del Lassen, dell'Uhle e d'altri, poichè in verità non si può essere di parere diverso. Ciò che notava il Burnouf riguarda il contenuto, chè il testo sanscrito gli era ignoto, e dipende evidentemente da quelle analogie originarie di meccanismo, che ci permisero di tentare gli aggruppamenti del § 7. Or se l'interesse non proviene dal racconto, dovrebbe almeno essere compensato da quello della forma; ma qui pur troppo la seduzione della forma è affatto minima.

---

[1] La moglie non vi pare obbligata al sacrifizio sul rogo del marito, anzi può passare a seconde nozze ed essere egualmente rispettata (XVIII. XXIV). Fin d'allora però le migliori mogli son quelle, che neppure in morte abbandonano lo sposo, per servirlo al mondo di là e rinascere insieme con lui.

Nè lo stile misero può far illusione sull'antichità della Raccolta, poichè molti fatti linguistici e grammaticali offrono contrario argomento, attestando una relativa modernità. C'è tuttavia un molto notevole divario tra lo stile della prosa e quello dei versi ed in questi stessi mostrasi chiara la fattura çivadāsica da quella dei molti buoni poeti citati. La cosa spiega naturalmente il fatto. I versi sono collazionati da mòlte opere di varî autori e tempi, hanno differente metro e carattere, e nòn sempre sono con esattezza riportati. Molti di quei 150 accolti dal Böhtlingk suonano diversamente nelle opere da cui li cavò [1] e quelli che sono opera di Çivadāsa, come i versi proemiali, sono spesso puerili. Le sentenze popolari, proverbi forse, hanno stile conciso e talvolta oscuro, per voler costringere molto in poco spazio. Meno si fa sentire la tirannia metrica nei versi religiosi precettivi, nei quali noto anzi una certa larghezza di stile; migliori ancora sono i narrativi, i descrittivi e quelli allusivi ad opere letterarie note ed a leggende in esse contenute. Non manca perciò qualche brano di buona poesia, qualche squarcio di opera classica anche elegante e di venusta fattura, ma sono rari e frammentarî e rapidamente da uno stile sostenuto, o pretensioso, o fiorito, si casca nella pedestre narrazione prosastica, con stridente distacco. Anzi è tale questa impressione della misera prosa, che pare d'aver dinanzi non un'opera completa, ma un semplice *scenario*, un prontuario schematico pel novellatore, sul genere del nostro *Novellino*. Io non credo che la Raccolta sia semplicemente una serie di schemi da rimpolparsi a viva voce da chi dovea narrarle; non lo credo perchè lo sforzo di far opera perfetta, è palese, ed anche perchè in tutte le altre redazioni non abbiamo po' poi gran che di meglio; ma è certo che talvolta abbiamo anzichè novelle, canevacci di novelle, come le st. X e XXII, grosse soltanto di versi, che poco o nulla hanno che fare colla vera istoria. Però non è difficile, che il primitivo opuscoletto giainico fosse niente

[1] Tra le opere da cui il Böhtligk attinse la sua Antologia (*Ind. Sp.*) non compare la Vetāla° (che ancora non conosceva) tranne per le prime narrazioni dell'*Anth. Skr.* lassenica, in pochi versi.

più che un vade-mecum per il missionario e della povertà d'origine, non abbia mai potuto la Vetāla° non risentirsene.

La narrazione è qua e là manchevole, lacunosa ed oscura: alcuni punti vorremmo che ci sapessero dire di più e di meglio su certi fatti, sui quali i mss. concordemente tengono il silenzio. Ciò prova abbastanza l'unicità d'origine dei mss. çivadāsici, ma il confronto colle altre redazioni, e specialmente colla hindica, riempie molte lacune e risponde a molti interrogativi. Proviene la red. hindica da un ms. più integro? Forse no, ma appunto il redattore popolare, accortosi dello scarso pregio del suo modello, valendosi magari della tradizione o di altre fonti, completò il racconto, ampliando la narrazione con certo lusso di forma e di artistica pretensione.

Dei difetti dello stile secco ed inabile, non partecipa la lingua, che in generale è pura, benchè appaia non più dell'epoca classica, ma di un periodo di decadenza, specialmente per il prevalere di certe costruzioni sintattiche non prettamente sanscritiche e per l'uso di certe radici verbali. Essa ha conservato spesso il tipo prākritico anche là dove la parola è sanscrita e gli indizî sono di quella stessa specie, che il Weber ha già notato nella edizione di somiglianti novelle giainiche [1]. Anche dal lato della lingua è migliore, s'intende, la parte poetica, che ci offre per lo più le forme del puro e classico tempo della letteratura sanscrita specialmente nella composizione sintattica.

La parte poetica è assai varia nella forma, come quella che ci presenta 20 specie di metri distribuiti in tre classi. Per le opere non sacre nè in rapporto coi Veda, abbiamo comunemente usati i tre tipi della « metrica degli uomini » (« Weltliche Metra ») [2]. 1° tipo misurato *a more*, poesia quantitativa (*mātrāćhandas*). 2° tipo misurato *a sillabe*, poesia sil-

---

[1] *Abhandl. d. kgl. Ak. d. W. zu Berlin* 1877; *Sitzungsberichte* della stessa Ac. 1883-84. Non è in una traduzione che può trovar posto l'esame minuto della lingua di un testo, quindi rimando — anche per l'elenco di alcuni vocaboli interamente nuovi — all'ed. dell'Uhle. Pref. p. 18-20.

[2] Webér, *Metrik der Inder*. VIII vol. degli *Ind. Stud.*

labica (*akṣaraćhandas*); α) a quantità ed ordine fisso (*samavṛtta*); β) a quantità variabile (*visamavṛtta*). 3° tipo *a periodi metrici* di quattro more ciascuno (*gaṇaćhandas*).

Noi però, seguendo il Gildemeister, preferiamo costituire i tre gruppi alquanto diversamente: 1° misurati *a quantità varia e numero di sillabe fisso* (*vaktram*). 2° *quantità fissa e numero di sillabe vario* (*gaṇavṛtta*). 3° *quantità, numero di sillabe ed ordine fissi* (*varṇavṛtta*) [1].

La maggior parte dei versi qui intercalati appartengono al 1° gruppo, anzi a quel metro, detto çloka, che è tipico nella poesia indiana e nel quale sono scritte le maggiori e migliori opere sanscritiche. Come appare dall'annesso specchio, su 399 strofe, chè tante ne vennero accettate entro il testo dal sig. Uhle, ben 299 sono çloki, cioè $^3/_4$ dell'intera somma. Al 2° gruppo appartengono soltanto 29 strofe, comprese 7 gāthās (āryās) in prākrito, che non vennero rifiutate dall'editore. Nel 3° gruppo si elencano 71 strofe, che per commodità di edizione, rimangono disposte in forma tetrastica anzichè distica.

Tutte queste varietà di strofe sono promiscuamente usate e si trovano distribuite nella Raccolta senza ordine; pur qualche volta pare di scorgervi un certo elemento di ordine, che sia penetrato malgrado l'autore. Mentre infatti da parecchio tempo cessa di trovarsi una specie di versi, accade poi di vederla usata con insistenza nella medesima novella, quasi che il poeta vi abbia fatto la mano e l'orecchio e la prediliga sulle altre. Questo dicasi per i metri fissi [2], perchè la çloka vi appare disseminato in tutte le novelle, tranne una (la st. XX) la quale, colle XVII e XXIV, presenta l'invocazione proemiale in un metro differente.

Ma quale sia il corredo poetico della Vetāla° secondo la recensione di Çivadāsa, apparirà meglio dal quadro seguente.

---

[1] Cfr. Gildemeister, *Append. metrica all'Anth. Skr. lassenica.* 2ª ed. Come abbia tentato di riprodurre taluni metri, vedi nel prossimo §.

[2] Pare che il redattore si compiaccia di indugiare nel *çārdūlavikrīḍitam* alla st. XX; nella *vasantatilakā* alla st. III; nella *gāthā* alla XIV, e più nel *mātrāsamakam* alla XXII.

SPECCHIO DELLE STROFE

Metri	*vaktram*						*samavṛtta*					
Strofe	çlokās						ārya	gīti	gāthā		mātrāsamakam	vaitālīyam
Pr.	1	2	5	7	—	—	—	—	—	—	—	—
NC	1	3-33	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
I	1-4	8-14	16	18-25	27	—	—	17	—	—	—	—
II	1-11	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
III	1-4	6-7	9-11	18-19	21-25	27-31	8-22	—	—	—	—	—
IV	1-5	7-13	18-29	—	—	—	16-17	—	—	—	—	—
V	1	5	6	—	—	—	—	—	—	—	—	—
VI	1-8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
VII	1	2	3	4	—	—	—	—	—	—	—	—
VIII	1	4-6	8	9	-	—	—	—	3	—	—	—
IX	1	2	3	7 17	—	—	—	—	4	—	—	—
X	1-11	16	17	18	—	—	12-14	—	—	—	—	—
XI	1-12	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XII	1	2	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XIII	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XIV	1	5-12	—	—	—	—	2	—	4	14-17	—	—
XV	1-16	20-26	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XVI	1-20	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XVII	2-5	7-14	16	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XVIII	1	4	5	8-10	16	18-20	3-11	—	—	—	—	15
XIX	1-3	5-9	12-20	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XX	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XXI	1-12	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
XXII	1	11	—	—	—	—	—	—	—	—	2-10	—
XXIII	1	6	7	8	—	—	—	—	—	—	—	—
XXIV	2	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—
XXV	1	2	3	4	5	6	—	—	—	—	—	—
Totale	299						11	1	7		9	1

INTERCALATE NEL TESTO.

triṣṭubh						*ǵagatī*		*çakvarī*			*atiçak°*	*atyaṣṭi*			*atidhṛti*		*prakṛti*	
indravaǵrā	upendravaǵrā	upaǵāti		dodhakam	çalinī	vaṅçasthā	toṭakam	vasantatilakā			mālinī	çikhariṇī	hariṇī	mandākrāntā	çārdūlavikrīḍitam		sragdharā	
—	—	—	—	4	—	—	3	6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7
—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	33
—	—	—	—	—	—	7	—	—	—	—	—	5	—	—	15	26	6	27
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11
—	14	15-17	26	—	—	—	—	12	21	23	20	—	—	6	5	13	—	31
14	—	15	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	29
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3	—	2	4	—	6
9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	9
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
—	—	—	—	7	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	9
—	—	—	—	—	—	—	—	6	—	—	5	—	—	—	15	—	—	17
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	18
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	12
—	—	3	—	—	—	—	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
—	—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
—	—	17	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	13	—	—	3	17
—	—	—	—	—	—	—	—	19	—	—	—	—	—	18	—	—	—	26
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	20
15	—	12	13	—	—	6	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	16
—	2	4	10-11	—	—	—	—	7	14	—	17	—	—	—	6	—	—	20
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	20
—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	3-8	—	—	8
13	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	14
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11
—	—	—	13	—	—	9	—	—	—	—	4	—	—	—	5	10-12	2-3	18
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
4	2	14		2	1	4	2	9			5	1	1	3	18		6	399

§ 10. Ed ora chiedo permesso di dire due parole sull'opera mia.

Il metodo che ho creduto accettabile è questo: Alla traduzione di ciascuna novella, corredata di brevi note in calce [1], ho fatto seguire uno specchio comparativo di tutte le recensioni sanscritiche a noi pervenute, affinchè subito appariscano sottocchio le analogie e le differenze loro [2]. Tien dietro il confronto delle principali versioni nei dialetti moderni (hindica, tamulica e kalmuka), lasciate da parte la bengalica e la vragense, di scarso valore comparativo, come quelle che sono strettamente legate alla hindica; la mahratta e la canarese, delle quali non ebbi visione e null'altro ho potuto sapere di più della vecchia indicazione del Brockhaus; e la telugu, che non ha, ch'io sappia, una versione europea dalla edizione del Ravipati Gurumurti [3]. Infine, dopo i riscontri, ho posto con parsimonia alcune considerazioni in forma di brevi Appunti sull'intera novella nelle varie redazioni, sul suo valore artistico ed etico e talvolta su qualche passo, la cui interpretazione mi pareva degna d'esame.

Quanto alla traduzione devo dire ancora qualche altra cosa.

La Vetāla° secondo Çivadāsa, l'abbian più volte detto, è quanto alla forma esterna distinta in due parti, una prosastica l'altra poetica: quella in generale fa procedere il racconto, questa lo interrompe; quella narra, questa educa per via di

---

[1] Essendomi proposto che il lavoro fosse utile anche ai non conoscitori della vita indiana, ho forse abbondato in note esplicative superflue ai cultori della novellistica comparata. Non spiaccia a questi trovar cose scritte a servizio altrui.

[2] S'intende che si parla di varietà sostanziali, chè quanto alle formali, provvedono i lavori critici del testo e specialmente quello dottissimo dell'Uhle. D'altra parte in una traduzione non era che di quelle, che potevo tener conto, perchè spesso servono a dare indizi d'origine d'altre novelle, che poca relazione mostrano colla recensione volgare e l'hanno invece con qualcuna laterale e meno conosciuta.

[3] Credo del resto che le tre redazioni non esaminate, poche varietà presentino nella sostanza. Qualche notizia su quella telugu, che pare rudimentale, ho potuto estrarre dall'Oesterley.

precetti morali per lo più opportunamente incastrati, e che solo di raro hanno stretto rapporto col contesto [1].

Ora, tutte le parziali traduzioni dal sanscrito, ch'io so, imitando in questo le versioni neo-indiane interamente prosastiche, dànno in prosa anche il materiale poetico, sia riportando, ov'è il caso, l'ottima traduzione del Böhtlingk, sia tentandone meno fortunatamente una nuova, per non dire del nostro buon Bortolazzi, che lascia da parte quasi completamente le strofe. Ma giacchè questa meschianza di prosa e di poesia — come avverte il Brockhaus — è l'*estrinseco carattere* della recensione çivadāsica, che impresi a tradurre, mi parve un obbligo, accingendomi ad una non lieve fatica, di conservarla, poichè mi pareva ben fatto che non andasse perduta la fisonomia dell'opera. Ciò valgami di risposta e scusa verso coloro che avessero preferito la versione in prosa anche dei versi. Senza dubbio l'aver affrontato le difficoltà del metro, mi avrà talvolta fatto cedere a tirannie poetiche dannose e costretto a stringermi spesso in una spinosa concisione, che non sempre compensò l'oscurità coll'efficacia; ma in generale, dalla continua lotta tra il concetto e la forma, credo di aver salvato con sufficiente esattezza il pensiero indiano. Dico *esattezza* e non *arte*, chè davvero troppo spesso mi pare d'aver fatto offesa alla gloriosa poesia italiana. Del resto solo chi vi si è accinto può comprendere l'enorme difficoltà di rendere nel verso nostro il pregnante testo sanscritico e quegli mi sarà largo d'indulgenza.

---

[1] Questi non si potrebbero impunemente strappare e sembrano connati colla novella. Non parlo di quelli descrittivi, come il cimitero della NC, od il lago della st. I[a], i quali se conferiscono alla Raccolta varietà, ornamento e persino qualche tocco d'arte non volgare, si mostrano tuttavia in ultima analisi non necessarî, tant'è vero che in parecchi mss. mancano del tutto o variano di numero e di forma. Parlo piuttosto di quelli che contengono in sè poca o molta parte del racconto e per esso sono stati a bella posta costrutti, come ad esempio gli çl. 15-17 della NC[1], il 27 della st. I[a], il 10 della II[a] ed altri. (IV, 8 e 28 ecc.). Nota poi che molti degli intercalati, anzichè *sentenze* sono veri *precetti* ed ordinamenti di morale, cioè sono *etici* anzichè *gnomici*.

Ho detto più su dei differenti metri adoperati nella Raccolta. Ora per non alterarne l'aspetto originario, mi son prestabilito di riprodurre, per quanto a me era possibile, quella varietà con eguale varietà di versi italici. Anche qui è da premettere che una traduzione idealmente perfetta, oltre l'interezza del pensiero in una forma nostrana, oltre il numero dei versi, il metro loro, l'ordine dei concetti, il valore dei vocaboli ecc. dovrebbe saper mantenere tutti i giuochi e le rettoriche finzioni, di cui il poeta indiano troppo si compiace e che dànno all'opera carattere peculiare e colore locale. Infatti le allitterazioni, le paronomasie, gli omoioteleuton, le vere rime, finali ed interne, i monoritmi ecc. ecc., sono abbondantemente esemplati in queste novelle. Ma come era possibile per noi salvare tante cianfrusaglie rettoriche? [1].

Pei metri poi non poteva, data la mia tesi, seguire l'antica tradizione italica di riprodurre qualsiasi strofe coll'endecasillabo sciolto. Anche se avéssi l'abilità di comporne di splendidi e torniti, che dessero pregio alla mia traduzione, il dover tradurre per lo più versi di 16. 17. 21, perfin 30 sillabe, m'avrebbe obbligato a tirar giù senza badare al numero loro, poichè ciascun verso occorreva scioglierlo in più endecasillabi, contro la legge postami. Ognun sa che nel verso sanscrito, colla meravigliosa facoltà di composizione della lingua indiana, si incontrano vocaboli così pregnanti di idee, che a ben tradurli (il che vuol dire anche *interpretarli*, perchè il lettore italiano ha diritto di non imbattersi ad ogni tre righe in un indovinello) occorre molta larghezza metrica, avendo la nostra lingua poca attitudine ai composti. Non volendo dunque mancare a tentar ciò, cui si attengono i migliori, mi sono sforzato di mantenere lo stesso numero di versi dell'originale. Così lo çloka, generato da quattro dipodie giambiche, largamente sostituite da equivalenti figure metriche, tranne all'ultimo posto, non mi acconciavo a riprodurlo con quattro endecasillabi, che

[1] Del resto nemmeno era necessario. Quando si traduce non bisogna violentare la serena forma italiana, tuttavia spesso, con qualche fatica, riuscii a mantenere qualcuno dei giuochi retorici, come alla st. VI. 9.

mi parevano il noto « soulier trop grand », e nemmeno con due, per farne il distico; meglio rifare i quattro ottonari del testo. Certamente mi sarà toccato talvolta di sciupare la perspicua nitidezza della sentenza indiana e forse i ben pensanti sono quelli, che allo splendore dell'arte m'avrebbero consigliato di sacrificare ogni scrupolo di esattezza ed ogni ostacolo cercato. Forse un'aurea sentenza orientale nel castone di una quartina, italiana prettamente di stile, di lingua, di ritmo, avrebbe brillato come gemma in legatura d'arte e riscosso più spontanea lode con minor fatica. A me piacque però di costringere in uno stampo tipico il pensiero indiano, sforzando meno che poteva il carattere della mia lingua. Or se tra i molti versi stentati e duri, qualcuno avvene che, conservando la fedeltà del testo, conservi pure l'armonia italiana e rispetti nel tempo stesso il buon senso antico e la grammatica moderna; se qualcuno ve n'ha, dico, sarò contento, bastandomi d'aver mostrato, che la cosa era fattibile ed il metodo non è sbagliato, ma che solo mancarono all'impresa le adeguate forze del traduttore.

Ordunque di ciascun metro tenni fisso il numero delle sillabe, quello dei versi ed il loro aggruppamento in strofe; ma vi ho usato versi italiani per accento ed armonia, tenendo una cotal via mediana, che mi parve la virtuosa [1]. Però quando

[1] Una *esatta* riproduzione metrica è impossibile. Bisogna anzitutto intendersi: chi tentò in italiano la legge delle lunghe e delle brevi fece opera vana, anzi priva di buon senso, perchè priva di base naturale: la quantità sillabica nella nostra lingua è quasi del tutto imponderabile. Il sistema tedesco di considerar lunghe le sillabe accentate e far corrispondere l'accento all'arsi del metro originale è, senza dubbio, il migliore od il più logico almeno; ma per noi, che non leggiamo ad arsi gli antichi metri, non suona all'orecchio il ritmo musicale della poesia classica ed è affatto barbaro. Meglio, in tal caso, sciogliere i versi in prosa addirittura. Inoltre poco sappiamo di positivo sul ritmo di molta parte della metrica indiana e gli schemi dati dal Weber (*Indischen Studien* VIII Bd. *Metrik der Inder*) non s'accordano con quelli del Gildemeister (*Annotatio metrica, Anth. Skr.* del Lessen), del Bohlen, del Benfey, Colebrooke, Ewald ecc. In tanta varietà di tono data dai più insigni metrologi, dovetti accontentarmi d'una relativa somiglianza, usando versi italiani in

m'è riuscito di farlo, curai una più vicina isotonia coll'originale, il che m'avvenne nella *triṣṭubh*, che ben s'accorda col nostro endecasillabo, nella *ǵagatī* ed in qualche altra forma metrica [1]. In parecchie però una vera riproduzione sarebbe stata assolutamente disarmonica e così del tutto dissonante dal ritmo indiano riuscì il *çārdūla°* e l'*āryā*, che trattai con una certa libertà [2]. Io credo che noi abbiamo diritto di liberarci dalla catena dell'accento almeno in tutti quei metri, in cui l'arsi — come nello çloka — è fluttuante per la varietà di piedi ammessa ad interrompere la monotonia di una lunga serie monostica a schema identico. Il vario ritmo che ne consegue, ci permette di variare a nostra volta, accogliendo metri italiani corrispondenti.

Resta la faccenda della rima. Debbo io chiedere perdono per non aver osato dare l'ostracismo a quella rima, che impera ancora sovrana nella poesia delle moderne letterature; che rende accetta tanta merce di scarto; che fa assolvere, se riesce

---

vario modo accoppiati, con metodo non molto dissimile da quello detto *barbaro* o carducciano, ma con ben altra riuscita.

[1] Così il metro *toṭakam* (Prol. 3) (sch. ⏑⏑–́, ⏑⏑–́, ⏑⏑–́, ⏑⏑–́ || quater), cioè un verso anapestico puro, potei riprodurlo col dodecasillabo ritmicamente accettato sulle 3ª, 6ª, 9ª, 12ª. Il *dodhakam* (Prol. 4) (sch. –́⏑⏑, –́⏑⏑, –́⏑⏑, –́– || quater), di carattere prettamente dattilico lo riprodussi coll'endecasillabo piano, accentato 1ª, 4ª, 7ª, 10ª, verso veramente italiano. Analogamente le altre *triṣṭubh indra-upendrevaǵrā* ed *upaǵāti* (col semplice mutamento della ⏑ in – nella 1ª sillaba: ×–⏑–́, –́⏑⏑, –́⏑–– ||) erano dei veri endecasillabi con due accenti principali vicini sulla 4ª e 5ª, di conseguenza accentati 1ª, (2ª), 4ª, 5ª, 8ª, 10ª. A contrario sono soltanto approssimativi i ritmi della *vasantatilakā* (martelliano) (–́–⏑, –́⏑⏑, ⏑–́⏑, ⏑–́⏑, –́– ||), della *çikharinī* (settenario tronco + endecasillabo) (⏑–́–, –́–ˋ || ⏑⏑⏑, ⏑⏑–́, –́⏑⏑, ⏑–) e di qualche altro.

[2] Nello çloka, p. es., la cui costituzione è un distico, nel quale ogni colon ha 2 dimetri giambici, non è possibile accettare le arsi sulle sillabe pari, dove cadrebbero, senza accrescer di una pausa lo schema, che terminerebbe in tronca. Colla riproduzione giambica il 1° verso della NC suonerebbe: *Il cápo inchíno al dío Genéça, ch'ógni ostácol stúgger sá.* Ora l'andamento monotono di questo facilissimo e popolarissimo metro diventerebbe alla lunga stucchevole. Le sue molte varianti mi permettono di trattarlo con maggior libertà e di considerarlo quattro ottonari piani.

talvolta felice, le durezze interne del verso; che, infine, pare ai più costituisca da sè sola l'essenza della versificazione? Ave, o rima! Certo, se il tuo lenocinio salverà qualche dozzina di versi, alla tua tirannia si deve imputare d'averne forse guastato qualche centinaio: pure io non ti volli ripudiare.

La maggior parte dei versi intercalati nel nostro testo hanno carattere gnomico di sentenze e di proverbi popolari. Or chi non sa che il popolo ama la rima in questo genere di produzione? A me parve naturalissina cosa seguire all'occasione la tendenza popolana, il che conferiva pure maggior diletto ed accaparrava maggior venia. Ma una più forte ragione mi sembrò quella, di trovare frequentissime le rime nello stesso testo sanscritico, dal quale traduceva [1]. Più spesso, se non c'è vera rima, vi si incontrano predilette assonanze o false rime, come avviene appunto nei proverbi del popolo [2]. Se dunque nella Vetāla° vi sono rime, esterne ed interne in fine pāda, e persino versi terminanti collo stesso vocabolo (XV, 6. XIX, 10), non mi si vorrà, spero, gridar la croce addosso, se ad una fiacca traduzione in prosa ne ho preferito una in versi e per giunta rimati.

Della parte prosastica nulla dirò. Lo stile, come dissi più su, è compassionevolmente primitivo e povero, e se mi sono obbligato di rispettare con scrupolo la fedeltà del pensiero, ciò non toglie ch'abbia talvolta cercato di rendere leggibile ai moderni Italiani, come il re Vikramāditya sia riuscito, a scapito d'un yogin maligno, ad acquistare le 8 massime Perfezioni ed il regno glorioso della terra.

Avellino, 1893.

VITTORIO BETTEI.

---

[1] Per es. il *mātrāsamakam* della st. XXII, XV 12 e molte altre strofe passim. Cfr. Bopp, *Nalum*, 88. « In carminibus homoeoteleutis non semislocus cum semisloco, sed prius semisloki dimidium, vel hemistichium si ita velis, cum altero constituit Rimum » (*Ghat.*).

[2] Non è qui il caso di rintracciare la rima nel bel mezzo della poesia classica quantitativa, anche latina, ma è lavoro che si può fare quando si badi quanto spesso nello pseudopentametro dell'elegia, i due membri terminino in tale corrispondenza di accenti e di lettere da dar luogo a vere rime od almeno ad assonanze.

UEBER DIE KĀVYAMĀLĀ

Kāvyamālā *nāma nānāvidha prācīna kāvya nāṭaka campū bhāṇa prahasana chando 'laṃkārādisāhityagranthānāṃ saṃgrahaḥ;* Jayapura *mahārājāçritena paṇḍita*Vrajalālasūnunā *paṇḍita*Durgāprasādena Mumbā*pravāsinā* Parabo*pāhva* - Pāṇḍuraṅg*ātmaja* - Kāçinātha*çarmaṇā ca saṃçodhitā;* — Mumbayyāṃ Nirṇayasāgarayantrālaye. Nros. 1-84. 1886-92, 8° (einzelnes Heft 10 *āṇā,* der Jahrgang 6 *Rupees* = 12 Mark).

Neben den grossen officiellen Text-Publicationen der Bibliotheca Indica in Calcutta, der Bombay-Sanscrit-Series, und der Benares-Sanscrit-Series (die beiläufig seit Thibaut's Uebersiedlung nach Allahabad in's Stocken gerathen zu sein scheint) wird seit 1886 in der Nirṇayasāgara - Press in Bombay ein gleichartiges privates Unternehmen durch die beiden Paṇḍit Durgāprasāda in Jeypur und Kāçinātha in Bombay publicirt, eine Monatsschrift nämlich, welche, in Heften zu 100 Seiten, speciell der poetisch - rhetorischen Literatur gewidmet ist, und in den vorliegenden 7 Jahrgängen bereits ganz Ausgezeichnetes geleistet hat.

Der Hauptherausgeber, Paṇḍit Durgāprasāda, dem wir u. A. auch eine Ausgabe des hochbedeutsamen *kāmasūtra* des Vātsyāyana, mit dem Commentar des Yaçodhara, verdanken (Jeypur, 1891), ist leider, wie aus dem Nekrologe in N° 77 hervorgeht, am 18. Mai 1892 an der Cholera vers-

torben, und da ihm bald darauf auch sein Verleger folgte (s. ebendaselbst), so erschien die Weiterführung der Kāvyamālā schwer bedroht, doch scheint diese Gefahr glücklich abgewendet zu sein, was wir nur mit Freude begrüssen können.

Denn wenn auch bei der Auswahl des Gegebenen nicht immer der innere Werth, sondern vielfach die äussere Geltung des betreffenden Textstückes massgebend gewesen ist, müssen doch theils gerade hierbei unsere europäischen Anschauungen überhaupt zunächst zurücktreten, theils haben wir auch wirklich Minderwerthiges doch dankbar entgegenzunehmen, wenn es eben nur in irgend welcher Beziehung ob auch vielleicht nicht literarische, so doch culturelle Bedeutung hat. Und neben einigen dgl. Stücke, die wir, nach unserer Auffassung, etwa entbehren könnten, stehen jedenfalls in weit überwiegender Zahl sehr viele hochwichtige Texte, und zwar fast durchweg neue, bisher entweder gar nicht, oder nur theilweise bekannte, oder wenn auch selbst bereits bekannt so doch hier mit einem vollständigen Commentar ausgestattete.

Und dazu tritt die durchaus sorgfältige Art der Publication. Zwar von einer streng philologischen Bearbeitung nach europäischer Weise, einem apparatus criticus u. dgl., ist nicht die Rede, obschon gelegentlich, wenn auch nur sporadisch, Varianten mitgetheilt werden. Auch ist der Text hie und da, wo er etwa nur auf einer, vielleicht corrupten Handschrift beruht, mangelhaft. Besser indessen wir erhalten einen Text, sei er auch nur unvollkommen und fragmentarisch überliefert, als wir erhalten ihn gar nicht. Und auch in solchen Fällen bekommen wir durch die dabei gemachten Angaben den Eindruck, dass die Herausgeber gethan haben, was sie thun konnten, um einen richtigen, resp. lesbaren Text herzustellen. Sie haben sich nach letzter Richtung hin überhaupt redlich Mühe gegeben; die Correctur ist sauber durchgeführt, und der europäische Einfluss zeigt sich bei grösseren Werken z. B. auch durch Beigabe von Einleitungen über den Autor, seine Lebensverhältnisse und seine Werke, sowie durch Beigabe von Vers-Verzeichnissen, Inhaltsangaben, Druckfehlerlisten etc. Besondere Anerkennung verdient noch die mehrfache Beigabe

vollständiger bhâshya, ṭîkâ, ṭippaṇî, oder wie sonst der betreffende Commentar heissen mag. Vielfach ist auch, wo solche fehlen, durch kurze Noten für die Erklärung dunkler Ausdrücke gesorgt. Kurz, es zeigt sich überall eine sichere, leitende Hand.

Die äussere Einrichtung der Kâvyamâlâ ist eine höchst eigenthümliche, in sehr praktischer Weise zugleich die Aufgabe einer Zeitschrift und einer Publication selbständiger Texte in sich vereinend. Einestheils nämlich enthält sie fortlaufend paginirte Gruppen kleinerer Texte, die in den vorliegenden Nros. als neun « Parts » zusammengefasst sind; anderntheils enthält jede Nro. mehrere selbständig paginirte einzelne Texte, von grossem oder kleinem Umfang (von 15 bis zu 708 pagg.), resp. von grösserer Bedeutung des Inhalts, und zwar hat ein jedes dgl. Stück sein besonderes Titelblatt. Das Gefüge der einzelnen Nros. geht dadurch freilich, beim Einbinden, völlig verloren, und es hat eine gewisse Schwierigkeit, dieselben dabei in ihre einzelnen Bestandtheile zu zerlegen. Auch liegt ja bei dem Zusammenfassen so verschiedentlicher Bestandtheile Nr. für Nr. die Gefahr von Confusion, durch falsche Paginirung, falsches Einheften u. dgl. sehr nahe. In unserem Exemplar ist jedoch all dgl. glücklich vermieden (bis auf einige doppelte Titelbtätter, wofür dann natürlich einige andere Titelblätter fehlen).

Um völlig klar zu machen, wie sich dieses Arrangement praktisch gestaltet, gebe ich hier den Inhalt der Nr. 77 an. Voran stehen, mit Trauerrand eingefasst, die Nekrologe Durgâprasâda's (p. 8) und Jâvajî Dâdâjî Caudharî's (p. 12) je mit einem Porträt an der Spitze. Danach folgen: Avatârakavi's *îçvaraçatakam* (p. 33-40 in Part IX), und in selbständiger Zählung: Veṅkaṭeça's *çrînivâsavilâsakâvyam* (p. 73-80), Purushottama's *vishṇubhaktikalpalatâ* (p. 33-40), Kṛishṇânanda's *sahṛidayânandam* (p. 33-40), Vîranandin's *Citraprabhacaritam* (p, 129-136), Amaracandra's *bâlaBhâratam* (p. 33-40), Pravarasena's *setubandham* mit dem Comm. des Râmadâsa (p. 225--234), Piṅgala's *prâkṛitasûtrâṇi* mit Lakshmîdhara's Comm.

(p. 33-40), Ruyyaka's *alaṃkārasarvasvam* mit dem Comm. des Jayaratha (p. 129-136), Bharata's *nāṭyaçāstram* (p. 73-88), Appadīkshita's *citramīmāṅsā* (p. 33-40), und *prācīnalekhamālā* [1] (p. 209-212).

Einzelne Jahrgänge der Kāvyamālā giebt es somit nur dann, wenn man dieselben nicht in ihre einzelnen Theile zerlegt, sondern die 12 Monatshefte mit ihrem quodlibetartigen Inhalte je beisammen belässt, was dann aber freilich den Uebelstand hat, dass mann die einzelnen Bestandtheile eines Textes, in dem man etwa eine Stelle sucht, Heft für Heft durchzusehen hat.

Was denn nun zunächst die kleineren, in Part I-IX in fortlaufender Pagination zusammenstehenden kleinen *kāvya*-Texte anbelangt, so geht es bei ihrer Aufführung ziemlich bunt durch einander, und ist dieselbe einfach davon abhängig gewesen, welches Stück der Art gerade zum Abdruck disponibel war. Einen grossen Raum nehmen dabei die sectarischen, an Çiva und seine Gattin, sowie an Vishṇu gerichteten Preishymnen, *stotra*, *stava* und *laharī*, ein, mehrfach auch in der beliebten *çataka*-Form abgefasst; und zwar stehen dieselben eben pêlemêle durcheinander mit anderweiten *çataka*, erotischer, rhetorischer, ja auch moralisch-philosophischer Art. Eine systematische Zusammenstellung liegt in Part. VII (Nr. 49-60) vor, worin nämlich 23 *Jaina-stotra* zusammengefasst sind.

Unter den Autoren dieser kleineren *kāvya* tritt speciell des Kashmirer Kshemendra hervor, der, ebenso wie Ruyyaka und Rudrabhaṭṭa (Rudraṭa), bis auf Bühler's Report über seine Reise in Kashmir (Journal Bombay Br. R. A. S. vol. XII Nr. 34[a] 1877) ziemlich unbekannt war, und erst durch ihn zur Notorietät gelangt ist. Von sonstigen namhaften Dichtern sind Kālidāsa und Bāṇa vertreten, jedoch nur

[1] Unter diesem Titel wird in Nros. 25-84 auf je vier am Schlusse jedes Heftes angefügten Seiten ein vol. I von « Ancient historical Records », eine Sammlung nämlich von 62 Schenkungsurkunden, Tempelinschriften etc. gegeben, die ja ihrerseits sämmtlich im kāvya Style abgefasst und aus dem Indian Antiquary etc. entlehnt sind.

mangelhaft. Çaṃkara dagegen, Jagannātha und Nīlakaṇṭha sind mehrfach betheiligt.

Was sodann die um ihrer Bedeutung willen, trotz des mehrfach nur geringen Umfanges, selbständig paginirten Texte anbelangt, so sind dabei theils das Drama, theils das eigentliche kāvyam, Kunstepos, theils die *alaṃkāra*-Literatur besonders reich vertreten. Zudem ist auch die Prākṛit-Literatur mit einigen trefflichen Stücken betheiligt.

Bei dem Drama zunächst steht Rājaçekhara's *karpūramañjarī* (mit Comm.) und *bālaBhāratam* (*pracaṇḍa-Pāṇḍavam*) voran. Sodann Murāri's *anargha-Rāghavam* (mit Comm.). Neu sind: Mādhavabhaṭṭa's *Subhadrāharaṇam*, Bhāskarakavi's *unmatta-Rāghavam*, Kṛishṇa's *Kaṅsavadham*, Bilhaṇa's *Karṇasundarī*, Harihara's *Bhartṛiharinirvedam*, Udbhaṭa's *dūtāṅgadam*, Ānandarāya's *jīvānandam*, Kāçipati's Einakter (*bhāṇa*) *mukundānandam* und Çaṅkhadhara's Komödie *laṭakamelanam*.

An der Spitze der *kāvya* ist Amaracanda's *bālaBhāratam* zu nennen. Neu sind mehrere *kāvya* zu Ehren Çiva's, zum Theil aus Kashmir stammend, und durch Bühler's Report über seine Reise dahin zuerst bekannt geworden. So Maṅkha's *çrīkaṇṭhacaritan* (mit Comm. des Jonarāja), Ratnākara's *haravijayam* (Comm. des Alaka) und Jagaddharabhaṭṭa's *stutikusumāñjali* (Comm. des Ratnakaṇṭha). Dem Preise Vishṇu's dagegen dienen Kshemendra's *daçāvatāracaritam* und Purushottama's *vishṇubhaktikalpalatā* (mit Comm. des Mahīdhara). Auch die beiden *campū*-Texte (Mischung von *kāvya*-, Roman- und Drama-Styl), die *pārijātaharaṇacampū* des Kṛishṇa und die *çrinivāsavilāsacampū* des Veṅkaṭeça gehören hierher. Letzteres Werk ist zugleich zum Preise eines Königs Çrīnivāsa bestimmt (Aufrecht Cat. Catt.) wie von den kleineren *kāvya* in Part. I Çambhu's *rājendrakarṇapūra* zum Lobe des Kashmir Königs Harsha, und Jagannātha's *prāṇabharaṇam* zum Lobe eines Königs Prāṇa-Nārāyaṇa von Kāmarūpa. — Das *Candraprabhacaritam* des Vīranandin behandelt einen Stoff aus der Jaina-Legende, und auch der *dharmaçarmābhyudaya*

des Haricandra (in einer Eingangsnote als Digambara bezeichnet!) gehört zur Jaina-Literatur. — In dem bekannten *sūryaçatakam* Mayūra's liegt nichts direct sectarisches vor, während die *Sāmba pañcāçikā* (Comm. von Kshemarāja) den Character einer religiösen Hymne trägt. — Abhinanda's *Kādambarīkathāsāra* ist der einzige Vertreter der erzählenden Literatur.

Ganz besonders reich bedacht ist die *alaṃkāra*-Literatur, Poetik und Rhetorik. Auch hier wie bei den kāvya, ist Kashmir (durch die in Bülhler's Report p. 65 ff. aufgeführten Werke) speciell betheiligt. Zunächst zu nennen ist Vāmana's *kāvyālaṃkārasūtra* mit *vṛitti*. Sodann Ānandavardhana's *dhvanyāloka* (mit dem Comm., *locanā*), des Abhinavagupta,— Rudraṭa's *kāvyālaṃkāra* (mit Comm.), resp. Rudrabhaṭṭa's *kavyarasālaṃkara* (*çrīngāratilakam*), — Ruyyaka's *alaṃkārasarvasvam* (mit Comm.), — Govinda's *kāvyapradīpa*, — Jagaddhara's *rasagañgādhara* (mit Comm.), — Çivarāma's *rasaratnahāra* (mit Comm.), — Kṛishṇānanda's *sahṛidayānandam*. Endlich und vor Allen Bharata's *nāṭyaçāstram*. Und dazu gesellen sich noch eine grosse Zahl kleiner Texte, die in Part. I-VI-VIII. enthalten sind. Ruyyaka's *sahṛidayalīlā*. — Rāmacanda's *rasikarañjanam* Veñkaṭanātha's *subhāshitanīvī*,— die *sūktimuktāvalī*,— Nīlakaṇṭha's *sabhārañjanaçatakam* und *amyāpadeçaçatakam*, — Viçveçvara's *kavīndrakaṇṭhābharaṇam*, — Kshemendra's *kavikaṇṭhābharaṇam*, sowie die meisten der übrigen kleinen Schriften Kshemendra's. Darunter befindet sich auch die *samayamātṛikā*, welche eine Art Codex des Hetärenthums enthält; ähnlich wie das *kuṭṭanīmatam* des Dāmodaragupta, der angeblich schon in die Zeit Jayāpīda's gehört. Ganz speciell der Erotik huldigen, ausser Rudraṭa's *çrīngāratilakam* (*kāvyarasālaṃkāra*), noch Amaru's *çatakam* (mit Comm.) und Govardhana's *āryāsaptaçatī*.

Letztere ist allem Anschein nach eine secundäre Nachahmung von Hāla's *saptaçatakam*, oder wie es hier heisst: Sātavāhava's (Çālivāhana's) *gāthāsaptaçati*, und werden wir hierdurch zu den Prākṛit-Texten der Kāvyamāla

hinübergeführt. Ausser diesem Werke (mit dem Comm. des Gaṅgādhara) finden wir darin nämlich auch noch das *Setubandham* des Pravarasena (mit dem Comm. des Rāmadāsa), und vor Allem Piṅgala's *prākṛitasūtrāṇi*, Prākṛit-Metrik, (mit dem Comm. des Lakshmīdhara). — Ein besonderes Kunststück ist das sowohl als Sanskṛit wie als Prākṛit lesbare *Mahāvīrasvāmistotram* des Jinavallabha.

Eine reiche Fülle des manichfachsten Materials wird uns hier erschlossen, und harrt der Verwerthung durch die europäische Wissenschaft.

Ich gebe nachstehend zwei alphabetische Verzeichnisse (*a*) der einzelnen Textstücke und (*b*) der Autoren. Die arabischen Ziffern bezeichnen die Nro. des Heftes (1-84), die römischen die Parts (I-IX), in welchen die fortlaufend paginirten Texte zusammengestellt sind. Bei den selbständig paginirten Texten habe ich am Schlusse je die Zahl der Seiten, die ein jeder umfasst, angegeben; — C. = Comm.; — cont. bezeichnet, dass das Werk in 84 noch nicht abgeschlossen ist, sondern noch der Vollendung harrt. — Ich bemerke hierbei noch, dass eine Vergleichung mit Aufrecht's stufendem Werke, dem Catalogus Catalogorum, ergeben hat, dass alle diese Namen [1] sich darin vorfinden; jedoch ist nicht bei allen bemerkt (was bei einigen geschehen ist), dass hier in den Kāvyamālā ein Abdruck vorliegt.

a) Die Werke.

anargha-Rāghavam, Murāri 3-24, p. 321, C. Rucipati.
anyayogavyavachedi dvātriṅçikā, Hemacandra 55 VII.
anyāpadeçaçatakam, Nīlakaṇṭha 58-60 VI.
—, Madhusūdana 80-82 IX.
anyoktimuktālatā, Çambhu 6, 7 II.
anyoktiçatakam, Vīreçvara 30, 31 V.
Amarukaçatakam, Amaru 44-

[1] Mit Ausnahme nur von: kavīndraakaṇṭhābharaṇam (des Viçveçvara) und sahṛidayānandam des Kṛishṇānanda (steht jedoch unter Kṛishṇānanda).

48, p. 84, C. Arjunavarman.
amṛitalakarī, Jagannātha 3 I.
ambāshṭakam, Çaṃkara 12 II.
ayogavyavachedidvātriṅçikā, Hemacandra 55 VII.
alaṃkāravimarshiṇī (çinī), Jayaratha, C. *alaṃkārasarvasva* 61-84 cont.
alaṃkārasarvasvam, Ruyyaka 61-84 C. al. *vimarçinī* cont.
ashṭakam, s. *ambā°* *ātmanindā°*.
ātmanindāshṭakam 54 VII.
ānandamandākinī, Madhusūdanasarasvatī 10-12 II.
āryāsaptaçatī, Govardhana 1-12, p. 232, C. Anantapaṇḍita.
īçvaraçatakam, Avatārakavi 76-80 IX.
unmatta-Rāghavam, Bhāskarakavi 45, 46, p. 16.
upadeçaçatakam, Gumānikavi 5 II.
Ṛishabha-pañcāçikā, Dhanapāla 56, 57 VII.
ekībhāvastotram, Vādirāja 50 VII.
aucityavicāracarcā, Kshemendra 3, 4 I.
Kaṅsavadham, Çeshakṛishṇa 25-29, p. 80.
karuṇālakarī, Jagannātha 6 II.
Karṇasundarī, Bilhaṇa 30-33, p. 56.
Karpūramañjarī, Rājaçekhara 13-21, p. 108, C. Vāsudeva.
kalāvilāsa, Kshemendra 1, 2 I.
kaliviḍambanam, Nīlakaṇṭha 32 V.
kalyāṇamandirastotram, Siddhasena Divākara 49, 50 VII.
kavikaṇṭhābharaṇam, Kshemendra 23, 24 IV.
kavīndrakaṇṭhābharaṇam, Viçveçvara 66-68 VII eigner C.
Kādambarīkathāsāra, Abhinanda 34-36, p. 80.
kāvyapradīpa, Govinda 37-69, p. 472.
kāvyabhūshaṇaçatakam, Kṛishṇavallabha 50, 51 VI.
kāvyarasālaṃkāra (Çṛiṅgāratilakam), Rudrabhaṭṭa 17, 18 III.
kāvyālaṃkāra, Rudraṭa 3-12, p. 174, C. Namisādhu.
kāvyālaṃkārasūtrāṇi, Vāmana 34-43, p. 80. C. anom.
kuṭṭanīmatam, [1] Dāmodaragupta 14-17 III.
koṭiviraham, Nārāyaṇabhaṭṭa 34-36 V.
Kaunteyavṛittam, Vidyāvāgīça 84 IX.
gāthāsaptaçatī, Sātavāhana 25-48, p. 207 C. Gaṅgādhara.
gurumarmaprakāça, Nāgeça,

[1] Bricht ab in v. 927.

C. zu *rasagangādharas*, 7-36, p. 523.
Gotamastotram, Jinaprabha 55 VII.
caṇḍīkucapañcāçikā, Lakshmaṇācārya 82-84 IX.
caṇḍīçatakam, Bāṇa 19, 20 IV.
caturvargasaṃgraha, Kshemendra 29, 30 V.
caturviñçatijinastava, Jinaprabha 56 VII.
Candraprabhacaritam, Vīranandin 61-80, p. 153.
campū s. *pārijātaharaṇa*°, *çrīnivāsavilāsa*°.
cārucaryā, Kshemendra 9, 10 II.
citramīmāṅsā, Appadīkshita 73-84 cont.
Jānakīcaraṇacāmaram, Çrīnivāsa 51-53 VI.
jinaçatakam, Jambūguru 55 VII.
jīvanandam, Ānandarāyamakhin 61-72, p. 108.
tārāçatakam, Nārāyaṇabhaṭṭasūnu çrīKṛishṇa 21-23 IV.
daṇḍakam, s. *çyāmalā*° 1 I.
darpadalanam, Kshemendra 52-56 VI.
daçāvatāracaritam, Kshemendra 61-72, p. 164.
dānalīlā, Mādhava 18 III.
dīnākrandanastotram, Loshṭaka 50 VI.
dūtāngadam, Subhaṭa 72, p. 15.
devīpañcaçatī, çrīMūka 25 V.
devīçatakam, Ānandavardhana 73-76 IX C. Kayyaṭa.
°*dvātriñçikā (anyayoga°, ayoga°)*, Hemacandra 55 VII.
dharmaçarmābhyudaya, Haricandra 13-33, p. 164.
dhvanyāloka, Ānandavardhana 37-70, p. 246 C. Abhinavagupta.
nakshatramālā, Çivarāma 31. 32 V C. anon. *(lakshmīvilāsa)*.
navaratnamālā, Kālidāsa 24 VI.
nāṭyaçāstram, Bharata 68-84 cont.
Nemidūtam, çrīVikrama 7 II.
pañcaçatī, devī°, Mūka 25-29 V.
pañcastavī, anon. 13, 14 III.
pañcāçikā, Ṛishabha°, caṇḍīkuca°, vakrokti° Sāmba°.
pañcikā C. zu *vakroktipañcāçikā*, Vallabhadeva 3 I.
pārijātaharaṇacampū, Kṛishṇa 37-39, p. 46.
Pārçvanāthastotram, Jinaprabha 56 VII.
Pārçvastava, Jinaprabha 56 VII.
Pingalapradīpa, C. zu P. *prākṛitasūtra*, Lakshmidharanātha 73-84 cont.
prabodhasudhākara, anon. 69-70 VIII.

praçnottararatnamālā, Vimala 56 VII.
prasāda (Pr°)-çatakam, Durgāprasādadvivedin 84.
prasthānacandrikā, Yajneçvaraçarman (Prospectus zu) 41.
prākṛita Piñgalasūtrāṇi 73-84 cont. C. Lakshmīdhara.
prācīnalekhamālā 25-84 vol. I, p. 240.
Prāṇābharaṇam, Jagannātha 2 I.
bālaBhāratam, Rājaçekhara 21-23, p. 35.
— Amaracandra 73-84 cont.
bhaktāmarastotram, Mānatuñga 49 VII.
Bhartṛiharinirvedam, Harihara 73-76, p. 28.
Bhallaṭaçatakam, Bhallaṭa 24 IV.
bhāna, *mukundānanda°*.
bhāvaleçaprakāça, Gañgādhara 25-48, p. 267 C. zu *gāthāsaptaçatī*.
bhāvavilāsa, Rudrakavi 8, 9 II.
bhāvaçatakam, Nāgarāja 20, 21 IV.
mahāgaṇapatistotram, Rāghavacaitanya 1 I, C. anon.
Mahāvīrasvāmistotram, Jinavallabha 55 VII (Sanskṛit u. Prākṛit).
mukundamālā, Kulaçekhara 1 I.
mukundamuktāvalī, anon. 12 II.
Mukundānandabhāṇa, Kāçipati 40-44, p. 74.
mugdhopadeça, Jalhaṇa 70, 71 VIII.
rasagañgādhara, Jagannātha 7-36, p. 523, C. Nāgeça.
rasaratnahāra, Çivarāma 56-58 VI, C. (eigen) *lakshmīvihāra*.
rasikarañjanam, Rāmacandra 22, 23 IV.
rasikasaṃjīvanī, Arjunavarmadeva 44-48, p. 84, C. zu Amaru.
rājendrakarṇapūra, Çambhu 1 I.
Rāmasetupradīpa, s. *setu°*.
romāvalīçatakam, Viçveçvara 72 VIII.
lakshmīlaharī, Jagannātha 8 II.
lakshmīvilāsa, C. zu *nakshatra* 31, 32 V.
lakshmīvihāra, C. zu *rasaratnahām*, 56, 57 VII.
laṭakamelanam, Çañkhadhara 47, 48, p. 30.
laharī, s. *amrita° karuṇā° lakshmī° sudhā°*.
locanā, *Abhinavagupta*, C. zu *dhvanyāloka* 37-70, p. 246.
vakroktipañcāçikā, Ratnākara 3 I, C. Vallabhadeva.
vishamapadoddyota, Alaka, C. *haravijaya* 25-60, p. 708.

vishâpahârastotram, Dhanaṃjaya 50 VII.
vishṇupâdâdikeçântavarṇanastotram, Çaṃkara 5 II.
vishṇubhaktikalpalatâ, Purushottama 73-84, p. 86, C. Mahîdhara.
Vîranirvâṇakalyâṇastotram, Jinaprabha 56 VII.
Vîrastotram, Jinaprabha 55 VII.
vairâgyaçatakam, Appayadîkshita 2 I.
— Padmânanda 53, 54 VII.
vyangyârthadîpana, Ananta, C. zu *âryâsaptaçatî* 1-12, p. 232.
çatakam s. *anyâpadeça*° *anyokti*° *Amaru*° *îçvara*° *upadeça*° *kâvyabhûshaṇa*° *caṇḍî*° *jina*° *târâ*° *devî*°. *Bhallaṭa*° *româvalî*° *vairâgya*° *çiva*° *sabhârañjana*° *sudarçana*° *sûrya*°.
çatî, s. *pañca*° *sapta*°.
çantivilâsa, Nîlakaṇṭha 49, 50 VI.
çivapâdâdikeçântavarṇanastotram, Çaṃkara 49 VI.
çivaçatakam, Gokulanâtha 13 III.
çivastuti, Lankeçvara 1 I.
çṛingâratilakam, Rudrabhaṭṭa 17, 18 III. (s. *kâvyarasâlaṃkâra*).
çṛingâravairâgyataraṃgiṇî, Somaprabha 32-34 V.
çyâmalâdaṇḍakaṃ, Kâlidâsa 1 I.
çrîkaṇṭhacaritam, Mankha 1-23, p. 363, C. Jonarâja.
çrînivâsavilâsacampû, Venkaṭeça 68-84, p. 141, C. Dharaṇîdhara.
saptaçatî, *ârya*°, *gâthâ*°.
sabhârañjanaçatakam, Nîlakaṇṭha 24 IV.
samayamâtṛikâ, Kshemendra 34-36, p. 58.
samasaṃskṛitaprâkṛitam (*Makâvîrasvâmistotram*), Jinavallabha 55 VII.
sahṛidayalîlâ, Ruyyaka 36 V.
sahṛidayânandam, Kṛishṇânanda 73-84, p. 87.
Sâmbapañcâçikâ, Sâmba 37, 38, p. 27, Kshemarâja.
siddhântâgamastava, Jinaprabha 54 VII.
siddhipriyastotram, Devanandin 50, 51 VII.
sudarçanaçatakam, Kûra-Nârâyaṇa 61-66 VIII.
sudhâlaharî Jagannâtha 1 I.
Subhadrâharaṇam, Mâdhavabhaṭṭa 34-36, p. 20.
subhâshitanîvî, Venkaṭanâtha 72 VIII.
suvṛittatilakam, Kshemendra 5, 6 II.
sûktimuktâvalî, anon. 51. 52 VI.
sûryaçatakam, Mayûra 47,

48, p. 51, C. Tribhuvanapāla.
sūryastotram - Sānbapañcāçikā, 37, 38, p. 27.
setupradīpa, Rāmadāsa C. zu *setubandham*, 49-84 cont.
setubandham, Pravarasena 49-84 cont.
sevyasevakopadeça, Kshemendra 7 II.
stutikusumāñjali, Jagaddharabhaṭṭa 25-65, p. 456, C. Ratnakaṇṭha.
svāhāsudhākara, Nārāyaṇabhaṭṭa 21 IV.
haravijayam, Ratnākara, 21-60, p. 708, C. Alaka, *vishamapadoddyota*.

b) die Autoren.

Ananta, *vyañgyārthadīpana*, C. zu *āryāsaptaçati*
Appadīkshita, *citramīmāṅsā*.
Appayadīkshita, *vairāgyaçataka*.
Abhinavagupta, C. zu *dhvanyāloka*.
Amaracandra, *bālaBhāratam*.
Amaruka, *çatakam*.
Arjunavarman, C. Amaruçatakam.
Alaka, C. zu *haravijayam*.
Avatārakavi, *īçvaraçatakam*.
Ānandarāyamakhin, *jīvānandam*.
Ānandavardhana, *devīçatakam*, *dhvanyāloka*.
Kayyaṭa, C. *devīçatakam*.
Kālidāsa *navaratnamālā*, *çyāmalādaṇḍakam*.
Kāçipatikavi, *mukundānandabhāṇa*.
Kulaçekharanṛipati, *mukundamālā*.
Kūza-Nārāyaṇa, *sudarçanaçatakam*.
Kṛishṇa *pārijātaharaṇacampū*.
—, çrīk., S. d. Nārāyaṇabhaṭṭa, *tārāçatakam*.
—, s. Çeshakṛishṇa.
Kṛishṇavallabha, *kāvyabhūshaṇaçatakam*.
Kṛishṇānanda. *sahṛidayānandam*.
Kshemarāja, C. *Sāmbapañçāçikā*.
Kshemendra, *aucityavicāracarcā*, *kalāvilāsa*, *kavikaṇṭhābharaṇam*, *caturvargasaṃgraha*, *carucaryā*, *darpadalanam*, *daçāvatāracaritam*, *samayamātṛikā*, *sevyasevakopadeça*.
Gañgādharabhaṭṭa, C. *gāthasaptaçatī*.
Gumānikavi, *upadeçaçatakam*.
Gokulanātha *çivaçatakam*.

Govardhana, *āryāsaptaçatī*.

Jagaddharabhaṭṭa, *stutikusumāñjali*.

Jagannātha, *amṛitalaharī, karuṇālaharī, Prāṇābharaṇam, sudhālaharī rasagaṅgādhara, Lakshmīlaharī*.

Jambūguru, *jinaçatakam*.

Jayaratha, *alaṃkaravimarshinī* (°*rçinā*) (C. *alaṃkārasarvasva*).

Jalhaṇa, *mugdhopadeça*.

Jinaprabha, *Gotamastotram, caturviñçatijinastana, Pariçvanāshastotram, Vīranirvāṇakalyāṇastotram, çri-Vīrastotram, siddhāntāgamastava*.

Jinavallabha, *samasaṃskṛitaprākṛitam* (*Mahāvīrasvāmistotram*).

Jāvajī Dādajī Candharī, Nekrol. 77.

Jonarāja, C. *çrīkaṇṭhacaritam*.

Tribhuvanapāla, C. *sūryaçataka*.

Dāmodaragupta, *kuṭṭanīmatam*.

Divākara, s. Siddhasena.

Durgāprasāda, Nekrol. 77. 84.

—, dvivedin, *prasādaçatakam* 84.

Devanandin, *siddhipriyastotram*.

Dhanaṃjaya, *vishāpahārastotram*.

Dhanapāla, *Ṛishabhapañcāçika*.

Dharaṇīdhara, C. zu *çrīnivāsavilāsacampū*.

Namisādhu, C. *kāvyālaṃkāra*.

Nāgarāja *bhāvaçatakam*.

Nāgeça, C. *rasagaṅgādhara*.

Nārāyaṇa (Kūra°), *sudarçanaçatakam*.

Nārāyaṇabhaṭṭa, *koṭiviraham, svāhāsudhākara;* Vater des Kṛishṇa.

nirṇayasāgara-Press, Katal. 77.

Nīlakaṇṭha, *anyāpadeçaçatakam, kaliviḍambanam, çāntivilāsa, sabhārañjanaçatakam*.

nyāyavācaspati, Rudrakavi, *bhāvavilāsa*:

Padmānanda, *vairāgyaçataham*.

Piṅgala, *prākṛitasūtrāṇi*.

Purushottama, *vishṇubhaktikalpalatā*.

Pravarasena, *setubandham*.

Bāṇa, *caṇḍīçatakam*.

Bilhaṇa, *Karṇasundarī*.

Bharatamuni, *nāṭyaçāstram*.

Bhallaṭa, *Bhallaṭaçatakam*.

Bhāskarakavi, *unmatta-Rāghavam* makhin, s. Ānandarāya°.

Maṅkha *çrīkaṇṭhacaritam*.

Madhusūdana, *anyāpadeçaçatakam*.

— -sarasvatī, *ānandamandākinī*.

Mayūra, *sūryaçatakam*.

Mahīdhara, C. *vishṇubhaktikalpalatā.*
Mādhavakavi, *dānalīlā.*
Mānatuṅga, *bhatāmarastotram.*
Murāri, *anarghaRāghavam.*
Mūka (çrī°), *devīpañcaçatī.*
Yajñeçvaraçarman, *prashanacandrikā* (Prospectus zu) 41.
Ratnakaṇṭha (rājānka), C. *stutikusunāñjali.*
Ratnākara, *vakroktipaācāçikā, haravijayam.*
Rāghavacaitanya, *mahāgaṇapatistotram.*
Rājaçekhara, *Karpūramañjarī, bālaBhāratam.*
Rāmacandra, *rasikarañjanam.*
Rāmadāsabhūpati, C. *setubandham.*
Rucipati, C. *anarghaRāghavam.*
Rudrakavi (nyāyavācaspati) *bāavavilāsa.*
Rudrāṭa, *kāvyālaṃkāra.*
Rudrabhaṭṭa, *çrīngāratilakam* (*kāvyarasālaṃkāra*).
Ruyyaka, *alaṃkārasarvasvam sahṛidayalīlā.*
Laksmaṇācārya, *caṇḍīkucapañcāçikā.*
Laṅkeçvara, *çivastuti.*
Loshṭaka, *dīnākrandanastotram.*
Vallabhadeva, C. *vakroktipañcāçikā.*
Vādirāja, *ekībhāvastotram.*
Vāmana, *kāvyālaṃkārasūtraṇi.*
Vāsudeva, C. *Karpūramañjarī.*
çrīVikrama, S. des Sāṅgaṇa, *Nemidūtam.*
Vidyāvāgīça, *Kaunteyavṛittam.*
Vimala, *praçnottararatnamālā.*
Viçveçvara, *kavīndrakaṇṭhābharaṇam, romāvalīçatakam.*
Vīranandin, *Candzaprabhacaritam.*
Vīreçvara, *anyoktiçatakam.*
Veṅkaṭanāthā, *subhāshitanīvī.*
Veṅkaṭeça, *çrīnivāsavilasacampū.*
Çaṃkara, *ambāshṭakam, vishṇupādādikeçāntavarṇanastotram, çivapādādi°stotram.*
Çaṅkhadhara, *laṭakamelanām.*
Çambhu, *anyoktimuktālatā, rājendrakarṇapūra.*
Çivarāma *nakshatramālā.*
— (tripāṭhin) *rasaratnahāra.*
Çeshakṛishṇa, *Kaṅsavadham.*
Çobhana, *caturviṅçatijinastava.*
Çrīkṛishṇa, Çrivikamo V. çrīk., çrīV.
Çrīnivāsa, *Jānakīcaraṇacāmaram.*
Sātavāhaha, Çāliv° *gāthāsaptaçatī.*

Sāmba, *Sāmbapañcāçikā* (*sūryastotram*).

Siddhasena Divākara *kalyāṇamandirastotram*.

Subhaṭa, *dūtāṅgadam*.

Somaprabha *çriṅgaravairāgyataraṃgiṇī*.

Haricandra (Digambara!), *dharmaçarmābhudayyam*.

Harihara *Bhartṛiharinirvedam*.

Hemacandra *anyayoga°* *ayogavyavachedidvāhtriṅçikā*.

Berlin 18 Februar 1893,

A. Weber.

MISCELLANÉES CHINOIS

I.

La médecine dans la Chine antique.

Il n'entre point dans notre intention, et nos lecteurs nous en saurons grè, de donner un traité plus ou moins complet de l'art médical chez les anciens chinois. Nous voulons uniquement présenter ici quelques traits principaux qui fassent connaître sommairement l'état de la médicine, la constitution du corps médical dans la Chine antérieure au Christ.

Nous ne pouvons à cet effet, remonter bien haut dans les âges passés, les documents nécessaires font complètement défaut. Les vieux *Kings* sont muets et ne mentionnent ni les médecins chinois ni leur art ou leurs pratiques. Nous devons remonter jusqu'au *Tcheou-li* pour obtenir les renseignements désirés. Mais là, en revanche, nous trouverons de quoi nous satisfaire; trop peut-être, parce que le nombre et l'ordre parfait des institutions qui sont enumérées et expliquées dans ce livre font craindre que son auteur n'ait ajouté à la réalité des faits. Quoiqu'il en soit nous allons présenter à nos lecteurs tout ce que nous pouvons y puiser concernant notre sujet.

La capitale de l'état de *Tcheou* (l'Ile-de-France de la Chine du Xe au IIIe siècle av. J. C.) avait un corps médical au service de la population comme de l'empereur et composé de la manière suivante.

1. Un préposé général, appelé *I-sse* ou chef des médecins, avec un comité de six membres, tous gradués, secondés par deux garde-magasins, deux secrétaires et vingt appariteurs, préparateurs, etc.

2. Un chef des médecins proprement dit avec huit gradués comme conseil.

3. Un chef des chirurgiens, assisté d'un même nombre de gradués.

4. Un préposé à l'hygiène des repas, aidé de deux gradués seulement.

Voici les fonctions assignées à ces différentes classes d'Hippocrates, telles que les décrit le livre V du *Tcheou-li* et que les expliquent les commentaires.

Et d'abord le chef suprême des Médecins.

A lui appartient la direction générale du corps médical soumis à ses ordres.

Il a la main haute sur tous les médicaments et les poisons [1] pour les faire servir à l'art médical. Tous les malades, tous les blessés du royaume, ceux qui ont des maux de tête ou des plaies doivent d'abord lui faire connaître leurs maux; il les partage alors entre les divers médecins selon leur spécialité [2] et celui qui est assigné a chacun traite les malades qui lui sont attribués de cette façon.

Les médecins traitent ainsi les malades pendant toute l'année. A la fin de ce terme le Chef-médecin constate ce que chacun a fait et, d'après cela, règle leurs émoluments [3].

Le calcul est fait par nombre de dix guérisons. Celui qui atteint ce maximum est au premier rang; neuf guérisons et un insuccès forment le second; deux insuccès sur 10 cas con-

---

[1] Les commentaires leur attribuent une saveur aigre ou amère puis renvoient à ce texte de *Meng-tze* (emprunté aux *Shus*) qu'un remède qui ne met pas le corps en commotion ne peut guérir.

[2] Comm. 各 有 能.

[3] Terme des commentaires. Le texte porte « leurs aliments ». On les payait probablement en nature.

stituent le troisième, quatre insuccès mettent le praticien au dernier rang [1].

Le texte ne va pas plus loin, mais il semblerait qu'une moitié d'échecs médicaux priverait le médecin de ses émoluments. Mais les échecs consisteraient plutôt en une maladresse du médecin qu'en un simple insuccès; car le médecin ne peut être tenu à guérir ce que la médecine déclare incurable. Nous avons vu précédemment par l'histoire du prince de *Tsin* que le médecin prévoyant l'impossibilité de la maladie pour laquelle il est appelé, doit être considéré comme praticien habile. Aussi *Shui-Shi* dit-il simplement que le médecin doit savoir reconnaître autant de cas guérissables ou non et guérir les premiers.

Les médecins proprement dits sont chargés de soigner toutes les maladies de tous les habitants du royaume. Le texte observe à ce sujet que chacune des quatre saisons a ses maladies particulières, causées, dit le commentaire, par le manque d'accord, de combinaison harmonique des éléments composant les corps. Au printemps ce sont les maux de tête et les maladies de la peau; en été, les éruptions, l'érésypèle et autres. En automne, les refroidissements et les fièvres; en hiver, les toux et les transports au cerveau.

Ces maladies se traitent [2] par les médicaments des cinq goûts, les cinq espèces de grains, blé, millet, panis, chanvre et dolichos, et les cinq genres de substances [3] médicinales.

Les pronostics de vie ou de mort se tirent des cinq exhalaisons ou des cinq expirations par les cinq organes secrets du corps: le foie, le cœur, les poumons, les reins et l'estomac. Le souffle des poumons est brûlant, celui du cœur est moins

---

[1] Le commentaire *Su* dit que pour être Chef-médecin, il faut posséder parfaitement toutes les branches de la science médicale et être expert en toutes ses applications.

[2] Les maladies naissent de ce que la substance élémentaire du corps gagne ou perd outre mesure. On doit en comprimer l'excès et réparer ses déficits.

[3] Le charactère chinois désigne les plantes, mais les commentaires distinguent comme tels: les plantes, les arbres, les insectes, les mineraux et les grains; ce qui serait une redondance.

chaud, celui du foie est froid, celui de l'estomac est tiède; celui des reins est glacé. Telle est leur nature, le médecin doit examiner s'ils l'ont conservée et comment ils ont dévié.

Mais cet examen ne suffit pas; le médecin doit en faire un second qui a pour objet les changements survenus à l'état normal des neuf orifices du corps, s'ils sont plus ou moins ouverts ou fermés, s'ils varient de symptômes. Après cet examen, un troisième est encore nécessaire; il doit s'appliquer aux neufs organes secrets, à savoir les cinq dont il a été parlé plus haut et quatre autres encore, le grand et le petit intestins, la vessie et l'esophage. Mais il n'y a pas redondance quant aux cinq premiers; tantôt il s'agissait de leur état, maintenant ce sont leurs mouvements, ou leurs variations dont il est question. Ils soignent ainsi les gens du peuple selon qu'ils ont été confiés spécialement et séparément à leurs soins. Si quelque malade jeune ou vieux, vient à mourir, son médecin doit mettre par écrit les causes et les circonstances du décès et remettre cet écrit au Médecin en chef.

Celui-ci juge d'après ce rapport, des émoluments qui reviennent aux praticiens traitants; il voit en outre quels malades on peut leur confier à l'avenir.

Tout ceci est texte pur du *Tcheou-li*; on voit à quel point était poussée en ces temps reculés l'organisation du corps medical. Ce n'est point tout cependant; car ce qui précède ne concerne encore que la médecine proprement dite. Les chirurgiens ont un chapitre spécial dont voici le contenu:

Les Chirurgiens.

Ici sont compris tous les médecins qui soignent les fractures, les plaies, les ulcères etc. Ils pansent les plaies produites par une arme tranchante, les ulcères gonflées, celles qui coulent et les fractures. Ils les médicamentent, les nettoient du sang et du pus, ils remettent en ordre les parties blessées.

Ils travaillent à guérir les plaies et les blessures par l'emploi des drogues, des poisons. Ils fortifient le blessé par une bonne alimentation; les guérissent par les divers médicaments

dont ils règlent l'emploi d'après leurs cinq espèces distinguées par les goûts espéciaux. Les organes principaux s'entretiennent, se fortifient, les os par les aliments acides, les nerfs par le piquant, le pouls par le salé, les chairs par le doux et les orifices par le principe graisseux. Ainsi chaque lésion a son remède propre.

Le chef de l'hygiène des repas.

Mais ce n'était point assez pour les anciens Hippocrates de la Chine de guérir les maladies déclarées, ils cherchaient aussi à les prévenir par des règles d'hygiène concernant l'alimentation.

La direction de cette partie importante de la constitution médicale était confiée aux médecins du palais connus sous le nom de *Shi-i* ou « médecins du manger ».

Ils étaient spécialement chargés de règlementer les repas du souverain [1], mais les règles qu'ils imposaient au palais, étaient communiquées au peuple, en sorte que chacun pût les suivre et se préserver des maladies par leur moyen.

On avait dans ces règlements tout spécialement égard à la nature des saisons. Au printemps ce sont les gateaux, et pains qui conviennent le mieux; en été les sauces et ragouts, à l'automne, les conserves, les épices; en hiver, les boissons; parce que ces différents aliments doivent être respectivement chauds, brûlants, tièdes et glacés comme les saisons.

Dans les assaissonnements il faut beaucoup d'acide au printemps, de l'amer en été, du piquant en automne, du salé en hiver. Mais en tout temps on emploie le graisseux [2] et le doux [3]. Ce n'est point encore tout; les viandes doivent être

---

[1] Le but de ces précautions est, dit *Tchuang-Wei shi*, de désigner les aliments qui tiennent l'esprit pur et la substance ferme, solide. En les négligeant on se fait le plus grand tort.

[2] Le graissaux, l'onctueux se tire de l'orme, du celeri, et autres matières produisant un jus épais.

[3] Les dattes, les chataignes, les gateaux sucrés, le miel.

unies avec les legumes qui rendent la digestion de chaque espèce plus facile. Le riz avec le bœuf; le millet avec le mouton; le panis avec le porc; le millet commun [1] avec le chien; le blé avec l'oie, et le *Ku* [2] avec les poissons.

La Chine avait aussi ses vétérinaires et le chapitre suivant du *Tcheou-li* leur assigne leurs règles de conduite qui sont tout analogues aux précédentes; aussi ne croyons-nous pas devoir les présenter à nos lecteurs [3]. Leur rétribution se calculait également d'après le nombre des cures heureuses. Mais ils n'ont point de chefs distribuant les malades comme le font les médecins impériaux [4].

Telle était en tous ses détails la constitution du corps médical chez les anciens chinois. Il s'agit là bien probablement de la capitale de l'état uniquement; dans les autres villes et localités, il pouvait y avoir des comités organisés d'une manière analogue, mais les textes n'en disent rien [5].

En dehors du Rituel de *Tcheou*, les plus anciens renseignements que nous possédions sur la médecine chinoise se trouvent dans les célèbres Annales de *Tso-Kiu-ming* connues sous le nom de *Tso-tchuen* ou Annales de *Tso* et qui s'étendent du VIIIe au Ve siècles avant notre ère.

Voici ce que ce livre nous donne d'importante, pour notre

---

[1] Celui des serins.

[2] Plante aquatique a gros rhizomes que l'on mange.

[3] Le chinois, juste observateur des règles de la convenance n'emploie pas les mêmes termes pour désigner les maladies des hommes et celles des animaux; parce que dit gravement le Com. *Tchou*, les hommes sont importants (*tchong*) et les animaux de peu de valeur (*tsien*).

[4] Les animaux ne pouvant parler dit *Tsiuen shuo Wang shi*, il est difficile de connaître leurs maladies et de leur appliquer les remèdes convenables. Pour y arriser on doit commencer par les bien laver, leur donner de la nourriture pour voir ce qu'ils en font. Il faut les laver avec beaucoup de soin et de délicatesse, ajoute *Tcheng-tze*.

[5] Les deux principales qualités du médecin, dit *Ming tchen Wang shi*, sont la bonté, la compassion et l'habileté. C'est pourquoi les anciens rois leur avaient donné un chef directeur-inspecteur, qui s'assurât de leur science et surveillât leurs opérations.

sujet. L'auteur du *Tso-tchuen* a une explication spéciale pour les termes de technique anatomique et médicale.

Nous lisons en effet, dans ses Annales, une explication attribuée à un médecin de *Tsin* du nom de *Ho*, le Conciliateur, qui s'exprimé de la façon suivante.

Le ciel a six éléments (*Khi*); quand ils descendent sur cette terre, ils engendrent les cinq saveurs [1]; se répandant, s'élevant, ils produisent les cinq couleurs [2]; par leurs ondulations, ils donnent naissance aux cinq tons [3]. En se retirant, ils engendrent les maladies.

Ces six *Khis* sont le *Yin*, le *Yang* [4], le vent, la pluie, les ténèbres et la lumière. Leur partage forme les quatre saisons; leur union en ordre réglé, fait les cinq 節 règles, leur excès produit les pestilences. Le *Yin* se retirant engendre les catarrhes; dans la même conjoncture le *Yang* produit la fièvre; le vent, l'évanouissement, le déperissement; l'eau pluviale, les maux d'intestins; les ténèbres, le délire 惑 et la lumière, les maladies du cœur.

Quand chez une femme la substance du *Yang* se retire pendant l'obscurité, ce fait produit une chaleur intérieure qui engendre le délire.

D'après *Sze-ma tsien* il y a six espèces de maladies contre lesquelles la médicine est impuissante. Ce sont:

1° L'orgueil et l'esprit de licence qui ne règle pas ses paroles sur les principes moraux.

2° Une fortune lourde avec une conscience legère.

3° Des vêtements et des aliments irrémédiablement insuffisant.

4° Le *Yin* et le *Yang* déséquilibrés, le *Khi* des grands viscères en agitation et changement continuel.

5° Un corps rude qui ne supporte pas les remèdes.

---

[1] Le doux, l'amer, l'aigre, le salé, le paquet.

[2] Le blanc, le noir, le rouge, le vert et le jaune, couleurs fondamentales.

[3] Les cinq notes à intervalles d'un ton *ut, re, fa, sol, la.*

[4] Les principes actif et passif, réactif.

6° La confiance dans les sorciers excluant celle dans les médecins.

Tous ces maux sont sans remède ».

Tout n'est pas dépourvu de sens dans cette nomenclature, il faut en convenir et le dernier trait nous montre que depuis *Kong-fou-tze* la raison avait gagné autant de terrain que la sorcellerie en avait perdu. Malheureusement la théorie du *Yin* et du *Yang*, si chère à tout cœur chinois, vient projeter une ombre malheureuse sur tous les essais scientifiques qui voient le jour depuis 22 siècles, dans l'Empire du Milieu. C'est elle encore qui vient gâter tout spécialement ce court exposé des principes médicaux que nous lisons dans l'Histoire officielle des *Hans* en ces termes:

« Les livres de médecine, pour formuler leur préceptes, partent, comme principes, du sang de l'homme, du pouls et des vaisseaux sanguins; des os et de leur moelles, du *Yin* et du *Yang*, des organes extérieurs et intérieurs qui sont la source des maladies et qui occasionnent la vie et la mort, et pour constituer les remèdes, ils emploient la mesure, l'aiguille, la pierre, le feu, la chaleur et les herbes médicales qu'ils combinent et accomodent.

Toutefois, ajoute *Wen tchong tze*, les bons médecins recourent d'abord au sommeil et à la bonne nourriture et seulement après, aux breuvages et aux simples. Ils demandent d'abord la guérison à la nature et ce n'est qu'en cas d'insuffisance des forces naturelles, qu'ils emploient les remèdes agissant de l'extérieur.

Mais la première qualité du médecin, celle sans laquelle il est dépourvu de titre pour exercer ses fonctions c'est la bienveillance, l'affection pour ses malades; sans cela on ne peut lui confier cette mission. Il doit en outre être intelligent, éclairé, connaître les principes moraux et les règles de son art. Enfin s'il n'est pas honnête, pur, disinteressé, on ne peut lui accorder sa confiance.

Les anciens, quand ils choisissaient un médecin, s'enqueraient d'abord de son nom et de sa famille; puis de ses capacités, de ses vertus, bonté, douceur, compassion etc. de sa

sagesse et de sa science, de ses qualités de constance, de dispositions heureuses, de sa force d'âme, de son intelligence des rapports entre les esprits du ciel et de la terre. Ils s'informaient s'il savait apprécier la nature et le destin céleste, les nombres heureux et malheureux, la distinction du vide et du plein, les lois de l'opposition et de la soumission [1], le fort et le faible des maladies en leur source, les quantités à donner aux remèdes.

S'il était capable de saisir l'infiniment petit, de pénétrer les mystères de la nature sans faillir en rien. S'il réunissait ces qualités il était reconnu comme un médecin distingué.

Les *Tao-She* emploient spécialement le froid pour rafraichir la vie par des remèdes végétaux. Les médecins usent préférablement de la chaleur pour la faire pénétrer dans les veines et delà par tout le corps.

Cet exclusivisme prouve qu'ils comprennent le gros des principes anatomiques et médicaux, mais point leurs détails, qu'ils ignorent la nature des éléments durs et moux, du *Khi* et des nerfs comme de leur divers mouvements, leurs lois et leurs défaillances.

Ceux qui savent où il faut explorer le pouls, régler le *Khi* distribuer le chaud et le froid, combiner les divers éléments et choisir les remèdes végétaux ou mineraux, ceux-là peuvent être appelés des médecins de renom. Mais le monde préfère le médecin honnête sans renom, au médecin célèbre dépourvu d'honnêteté,

Le bon médecin, dit *Han-tze*, ne tient pas compte spécialement de l'embonpoint ou de la maigreur, mais des maladies ou du bon état du pouls, c'est delà qu'il tire le diagnostic principal. De même l'habile calculateur ne considère pas ce qui est pour le monde sécurité ou danger mais ce qui maintient ou trouble les principes de justice. Tout est là pour lui.

Cette observation des pouls a toujours été regardée comme le point essentiel de la science médicale. Celui qui sait en

---

[1] Ce qui résiste ou cède.

regardant, dit le *Nān-king* (« Livre des difficultés ») est appelé « Esprit »; celui qui apprend par l'enseignement d'autrui est réputé « Sage ». Celui qui s'instruit en interrogeant est considéré comme habile (*Kong* 工). Celui qui reconnait par l'observation du pouls, a l'art véritable.

Mais aussi les Chinois ont une manière d'étudier le pouls qui nous est absolument inconnue. Ils connaissent plus de 40 espèces d'états du pouls fournissant chacun des indications différentes et ce n'est pas de la charlatanerie. Nous en parlerons plus loin.

Avant de quitter ce sujet, je dois encore dire quelques mots d'une des qualités principales que l'on exigeait du médecin chez les anciens chinois, et qui nous est indiquée par un passage du *Lün-yü*. Au chap. XIII de ce livre, nous voyons *Kong-tze* au milieu de ses disciples et discourant des qualités morales des hommes. Le Maître se plaint de n'avoir point rencontré d'hommes capables de suivre le milieu dans leurs actions (*tchong Hing*); puis il ajoute: les gens du midi ont un proverbe qui rentre dans cet ordre d'idées; « D'un homme qui n'a point l'esprit de régularité, d'ordre, d'attache aux règles, on ne peut faire ni un devin, ni un médecin ». Il continue par cette réflexion empruntée au *Yi-king*: « C'est bien dit. S'il est inconstant, irrégulier en ses tendances et ses actes, il lui arrivera d'encourir la houte ». Puis il conclut: « Il ne saura pas pronostiquer avec perspicacité: c'est là tout ».

Ce passage inspire plus d'une réflexion. Il nous montre d'abord que l'on regardait alors, en Chine, la constance de l'âme dans ses vues, dans l'observation des règles comme la qualité essentielle du médecin. On y pensait qu'un esprit changeant, irrésolu, non attaché aux règles ne convenait pas pour cette profession.

Nous y voyons en outre que les fonctions de guérisseur des corps et celles de devin étaient considerées comme très voisines l'une de l'autre et la sentence finale de *Kong-tze*, tendrait même à prouver que le philosophe lui-même ne voyait guère dans le diagnostic médical qu'une face du métier d'augure. Les mots le disent clairement: *Pu tchen* 不占 a bien ce sens.

Mais peut être ne faut-il pas le presser de trop près et ne prendre ici que l'acception plus large de « deviner » que nous employons frequemment. Peut être aussi ne faut-il pas séparer les deux termes *Wu-i* et s'agit-il uniquement de la classe des médecins qui pronostiquent en consultant le sort. La Chine, comme le pays de l'Avesta, pouvait avoir des praticiens de différents genres les uns suivant la voie naturelle, les autres recourant aux moyens surnaturels [1].

Nous avons vu ci-dessus qu'après *Kong-tze* des idées plus raisonnables avaient prévalu, que le médecin, le vrai médecin avait été séparé du devin et mis au dessus de lui. Il n'est pas étonnant qu'il en fut autrement dans la haute antiquité, car selon le témoignage du *Shuo-wen*, les premiers médecins furent des devins, des hommes adonnés à l'art magique et augural (*Wu pang tchu tso-i*).

Mais ce n'est pas là l'opinion généralement accréditée. Les Chinois, en général, attribuent l'invention de la médecine, ou tout ou moins le premier traité médical, à l'empereur *Hoang-ti*. Nous possédons en effet un livre consacré en majeure partie à la médecine et qui porte le nom du grand empereur; j'en ai donné quelques extraits dans mes *textes taoïstes* [2]. Mais il est absolument inutile de discuter cette paternité qu'aucun européen ne saurait prendre au sérieux. Cela est tres heureux, du reste, pour la réputation du premier empereur chinois car le livre qui porte son nom n'est guère autre chose qu'un tissu de nonsens. Antérieurement il existait parait-il, un autre ouvrage attribué au même prince et qui se serait entièrement perdu. *Lie-tze* le cite dans son ouvrage philosophique, mais ce qu'il en cite ne permet pas de rapporter les principes qui y sont énoncés à une époque aussi reculée que le 23e siècle

---

[1] Voir *Le Vendidâd*, chap. VII, 121. S'il se présente plusieurs médécins qui traitent soit par incision, soit par des médicaments, soit par des prières conjuratoires que l'on ait recours à ces derniers, car celui là est le médecin des médecins qui guérit par les paroles de la loi.

[2] Voir les *Annales du Musée Guimet* t. XX, p. 341 ss. — Le livre de *Hoang-ti* aurait été rédigé par ses deux ministres *Lui-kong* et *Khi-pe*.

avant notre ère. Quelques uns attribuent même à *Hoang-ti* la composition du fonds du *Pen-tsao* grand ouvrage d'histoire naturelle, consacré en majeure partie à la botanique médicale. Mais ceci ne se discute même pas. L'auteur du *Pen-tsao* est suffisamment connu. A moins qu'on ne suppose un *Pen-tsao* primitif, fondement du livre actuel. Mais c'est encore une hypothèse de fantaisie.

Quoiqu'il en soit, *Hoang-ti* a conservé la réputation d'un médecin de génie. Il connaissait parfaitement, dit le *Seu Sien tchuen* (Art. *Hoang-ti*) la nature et les propriétés des plantes, leurs sucs, les moyens d'en user contre les poisons, et la vertu du chaud et du froid; les odeurs et les goûts, de manière à savoir cultiver convenablement les plantes utiles de toute espèce et les végétaux alimentaires. C'est pourquoi on l'appela *Hoang-ti* le cultivateur intelligent comme un esprit. (L'auteur semble confondre *Hoang-ti* avec son prédécesseur, mais ceci nous importe peu).

Aussi les premiers médecins (dit le *Shuo-yuen* [1]) portèrent ils le nom de *Miao-fu*, pères de la pousse des grains.

La Chine a possédé, de tout temps, des médecins de renom dout le souvenir s'est conservé dans ses annales. L'histoire abonde de traits relatifs aux praticiens célèbres et leur rôle a souvent été d'influence considérable sur les destinées de l'empire par les décisions qu'ils ont inspirées au Fils du ciel ou à ses lieutenants, les princes vassaux de l'empire, comme à leurs ministres.

Un des plus anciens nous est fourni par le *Tso-tchuen*. Le *Heou* de *Tsin*, dit l'auteur de ce livre, fit chercher un médecin chez le comte (*pe*) de *Tsin*. Tandisque le docteur envoyé par celui-ci était en route pour la capitale de *Tsin*, le prince eut un rêve dans lequel se trouvant frappé d'une maladie grave, il vit deux jeunes gens auxquels il dit: Voici un médecin distingué je crains qu'il ne me nuise; écartons-le. L'un des deux lui répondit: votre mal est au dessus de la poitrine

---

1 *Traité des pâturages.*

en dessous des chairs [1]. Que m'arrivera-t-il, reprit le prince? En ce moment le médecin entra et dit: Votre maladie est inguérissable; elle a son siège entre les organes vitaux et les chairs. — Il est impossible d'attaquer ce mal, de pénétrer jusque là; les remèdes ne peuvent y atteindre.

Le prince repartit: Voilà un médecin distingué; il le combla d'honneurs et le congédia.

Le *She-ki* de *Se-ma-tsien* parle d'un docteur célèbre connu sous le nom de *Pin-tsio* qui avait etabli un hôpital public. Le prince l'ayant vu, l'admira et comprit qu'il n'avait pas à faire à un homme ordinaire. En effet il possédait un breuvage d'une telle vertu que quand on en avait pris, on devenait transparent; les organes intérieurs comme les veines se laissaient voir à l'œil.

Kan-tze de *Tchao*, étant tombé malade, ne savait plus reconnaître personne, depuis 5 jours. On fit venir *Pin-tsio* celui-ci accourut, examina le malade et sortit en disant: *Mu--wang* prince de *Tsin* a été ainsi sans connaissance sept jours durant; puis est revenu à lui. Il en sera ainsi dans deux jours de *Kan-tze*. En effet, au bout du terme indiqué, le malade reprit ses sens.

Toutes les dynasties ont honoré leurs médecins et leurs annalistes successifs ont parsemé leur histoire de traits relatifs aux adeptes célèbres de l'art de guérir. Les Annales des *Han*, des *Wei*, des *Sui* etc. etc. en sont également enrichies.

Ainsi l'histoire des *Hans* antérieurs vante un Hippocrate du nom de *Tchang*, natif de *Wan-yang* qui reçut les enseignements de son compatriote *Tchang-pe* et acquit une vaste science. Il guérissait les maladies d'une manière merveilleuse, et composa un traité médical en 32 livres ou *kiuens*. C'est de lui que les âges ultérieurs apprîrent l'art de juger de l'état du pouls. Nous retrouvons le même docteur dont il a été parlé plus haut, *Pièn-tsio*, auprès de *Huan* prince de *Tsi* atteint

---

[1] C'est-à-dire dans les parties vitales inaccessibles à la sonde du médecin. Mal incurable.

d'une maladie de la peau. C'est bon dit le praticien, l'aiguille brûlante peut pénétrer jusqu'au mal. L'affection s'étendit aux muscles; là encore *Pin-tsio* jugea qu'il pouvait agir; mais delà il pénétra jusqu'aux os. Ce que voyant notre docteur jugea la guérison impossible et l'évènement vérifia ses prédictions.

L'histoire de *Tsin* parle de même d'un illustre praticien du nom de *Shi-ngan* qui s'intitulait lui-même: *Yuen-gan-sian seng* [1] et qui tout appliqué d'abord à l'étude des formules mystérieuses de l'art magique se mit, après cela, à guérir les humeurs, les rhumatismes, et acquit ansuite la science médicale, la connaissance des traités classiques au point d'opérer les cures les plus extraordinaires.

Des faits d'ordre surhumain, magique, sont parfois, cela va de soi, attribués aux disciples de l'Esculape chinois. Mais nous en avons dit assez pour remplir notre but et nous ne fatiguerons pas nos lecteurs outre mesure.

Ajoutons seulement que la poésie chinoise a aussi chanté les grands actions de merveilleux guérisseurs et leur a consacré des odes et des *fous* ou morceaux irréguliers, où l'imagination du poête règne en maitresse.

Mais tout cela ne suffisait pas encore à la gloire du corps médical de l'empire qui occupe le dessous du ciel, il lui fallait un représentant, un chef, un directeur céleste. Son art devait venir d'en haut. Aussi parmi les personnages qui occupent l'olympe chinois nous trouvons un génie, un Roi de la médecine et, de plus, bon nombre de médecins que leurs vertus et leur habileté ont introduits dans le monde des génies honorés d'un culte.

Nous ne nous arrêterons qu'au premier. Toutefois nous trouverons en lui non pas un seul, mais deux et plusieurs personnages entre lesquels chacun choisit à son gré et qui ont ceci de particulier que les derniers sont d'origine chinoise, le premier est de provenance indoue, probablement bouddhique. Et celui-ci doit être le plus ancien.

---

[1] Le docteur de l'appaisement radical des maux.

Le *Yo-wang*, disent les livres chinois, naquit au *Tien-tchu* de l'occident, c'est-à-dire dans l'Inde. Il s'appelait *Wei-ku* ce qui est une déformation du sanscrit *Bhīx'u* moine mendiant. Il arriva a la capitale chinoise l'an 728 p. C. Il portait une longue robe de gaze et cheminait un bâton à la main portant à sa ceinture un grand nombre de gourdes. Il distribuait largement les médecines, ce qui attirait tout le monde. Les malades accouraient en foule. L'empereur le fit venir en son palais et le proclama *Yo-wang* « Roi des herbes médicinales ». Après sa mort le peuple mit son image sur les autels et l'invoqua pour être guérir des maladies (V. le *Tsing-hi-lu*).

Son concurrent chinois principal s'appelle *Pin-tsio*; de nombreux temple lui sont dediés. Cet *immortel* vivait, pretend-on, avant la dynastie *Ts'in*. Il reçut les recettes medicales d'un esprit qui lui enseigna de cuire les simples dans de l'eau de rosée. Grâce a ce moyen il acquit une perspicacité qui lui faisait voir a travers les chairs, l'intérieur du corps des malades. *Pin-tsio* périt sous le coup d'un assassin soudoyé par un rival jaloux de ses succès. Aussi le peuple, selon son habitude, en fit un immortel pour empêcher que son esprit nè se vengeât en accablant le peuple de maux.

Un troisième génie de la médecine, presqu'aussi célèbre que les deux précédents, vécut sous l'Imperatrice *Wou-heou*, l'usurpatrice du trône (de 684 à 710 p. C.) des *Tangs*. Il menait une vie austère et pratiquait le *Tao* avec zèle et ponctualité. Il s'appelait lui même *Niao-long* « le dragon volant », mais le peuple l'appelait *Yo-wang* « le roi des médecines ». On raconte de lui qu'a l'âge de 7 ans il fut atteint d'une maladie grave. Tout-à-coup il ouvrit le bouche et fit comme s'il avalait une potion. Voilà, dit-il, un *Tao-she* qui vient, avec un chien noir, me donner une drogue salutaire. Peu après il se mit à transpirer; il était guéri. C'est pourquoi dans ses courses par le monde il menait avec lui un chien de couleur noire. Après sa mort on fit de lui des images le représentant avec son animal favori.

Les particularités de cette histoire nous montre que nous avons affaire à une création des *Tao-she*, désireux d'avoir un

génie à eux comme les Boudhisants et les lettrés avaient le leur.

Ces différentes origines sont confondues dans un génie de la médecine honoré au *Fo-kien* le pays des créations polythéistiques.

Là au bourg de *Fu-sheu* on voit dans un temple un génie, un *Yo-wang*, que l'on appelle *Po-sat* mot dérivé du *Bodhisattva* « bouddhique ». On lui donne également le nom de *Wei-ku* (*Bhīx'u*) et l'on raconte de lui qu'il parcourait les campagnes armé d'un bâton et suivi d'un chien noir comme l'immortel des *Tao-she*. Enfin on le nomme aussi *Pin-tsio* comme le génie chinois proprement dit.

Arrivé au ciel avec le *Yo-wang*, nous ne saurions aller plus loin. Nous nous arrêterons donc dans cette étude. (Voir notre *Mythologie chinoise* in-4° 500 p. Paris, Leroux, p. 336, ss.).

II.

La médecine dans la Chine moderne. L'observation du pouls, l'acupuncture.

L'art médical des Chinois actuels présente un des phénomènes les plus étranges que l'esprit humain puisse concevoir. Leurs théories anatomiques et thérapeutiques sont encore à l'état d'enfance; les thèses les plus bizares, les plus antiscientifiques s'y étalent avec exubérance, elles sont fondées sur des principes philosophiques aussi faux que singuliers et cependant l'esprit d'observation s'est développé chez eux d'une manière étonnante, le diagnostic et la thérapeutique toute pratique y ont fait des progrès qu'il ne serait pas inutile aux Européens de connaître.

Leur pratique médicale repose sur des théories fausses et pueriles.

Et cependant ils guérissent.

Ils guérissent si bien que les missionaires qui ont passé de longues années dans l'Empire du Milieu, vantent à l'envi

leurs succès médicaux. Nuls n'excellent plus qu'eux à déterminer la nature du mal, à décrire les crises par où le malade passera ou bien a déjà passé. Ils saignent peu ou point, néanmoins les pleurésies sont moins fatales là bas qu'en Europe.

Mais aussi ils ont étudié spécialement les remèdes et recherché les plus simples, surtout parmi les végétaux. Nos médecins Européens à l'inverse des Chinois étudient malheureureusement plus les théories spéculatives que l'art de guérir. Chez les Chinois c'est le contraire. Le respect des morts leur interdisant les dissections anatomiques ils ont du redoubler d'efforts pour faire les observations nécessaires sur les corps des vivants et ils en sont venus au point que le capitaine Dabry, de longue résidence en Chine a pu affirmer devant la Société d'Acclimatation de France en 1863 qu'il « a vu, de ses propres yeux vu, des cures faites par les médecins chinois et qui lui ont paru miraculeuses (Voir le *Bulletin de la Société d'Acclimatation* t. IX, p. 494, an. 1863).

Les ouvrages de médicine se sont multipliés en Chine, depuis 7 ou 8 siècles d'une manière extraordinaire. Il en est de toutes les natures et de toutes les formes, depuis les traités en 1960 chapitres et 168 livres tels que le *Pou-tse-fang*, guide complète de thérapeutique jusqu'aux monographies d'une centaine de feuillets; depuis les grands ouvrages théorico-thérapeutiques tels que le premier déjà cité et le *Tching-shi Tchun-shing* en 120 livres jusqu'aux recueils d'expériences, aux exposés de cas de clinique particulière. Il y en a sur l'observation du pouls, les maladies des yeux, les fièvres, les affections cutanées, la petite-vérole, le choléra, les maladies des femmes et des enfants, l'acupuncture, etc. etc. D'autres sont consacrés à l'explication des prescriptions médicales et de l'efficacité des remèdes. Beaucoup sont accompagnés de planches d'une valeur véritable, mais la plupart sont d'une obscurité qui en interdit la lecture aux non-initiés.

J'ai eu entre les mains le *Y-men fa-min* « Règles à suivre dans le traitement des maladies », le *Yu-i tsao*, « Recueil d'observations cliniques faites par l'auteur », le *Ku-ki ming-i fang lun* « Considérations sur les recettes des médecins célè-

bres des temps anciens et modernes ». Et je puis attester que leur abord n'est point chose facile.

L'art médical des Chinois est une matière des plus vastes, comme on vient de le voir et je ne puis penser à en donner une idée quelque briévement que ce soit. Je veux seulement dire quelques mots sur deux points que j'ai déjà mentionnés précédemment: l'observation du pouls et l'acupuncture ou piqure à l'aiguille, qui n'est que peu ou point pratiquée en nos pays.

A) De l'observation du pouls.

Deux choses ont surtout frappé les Européens qui ont vu les Chinois observer le pouls des malades. C'est que cette observation ne leur fait pas seulement connaître l'état de la circulation du sang, de la fièvre, etc. mais qu'elle leur dévoile aussi la cause du mal, la partie souffrante, la nature de l'affection avec ses conséquences probables; c'est qu'aussi, en consultant le pouls, ils s'imposent une variété d'observations qui paraîtrait de la charlatanerie si elle n'était pas fréquemment couronnée de succès. Ils vout même jusqu'a modifier les principes de l'observation suivant les saisons de l'année.

Voici donc comment les médecins chinois procèdent à l'examen du pouls qu'ils doivent faire tout en premier lieu et avec une attention profonde et prolongée.

Le pouls se tâte à différents endroits, principalement sous l'occiput, sous l'oreille, au nombril, à la cheville et surtout aux deux bras. Celà se fait avec les trois doigts médiaux, un peu écartés et de trois manières différentes, par une application simple des doigts sur la peau, par une pression légère, puis par une compression de l'artère contre les os.

La vitesse du pouls s'apprécie non seulement en elle-même, mais par rapport à la respiration du sujet; le médecin doit comparer ces deux vitesses et ses principes lui indiquent leurs relations normales et les conséquences de leurs déviations.

Ainsi le médecin peut juger qu'un pouls d'une vitesse anormale en elle-même est normal quant au malade qu'il visite

par ce qu'il conserve son accélération naturelle indiquée par sa proportion avec celle du souffle pulmonaire. Le pouls régulier doit donner quatre ou cinq battements pendant le double acte de la respiration. Des désordres cardiaques latants, par exemple pourront se révéler par la perturbation de ces rapports. Le médecin chinois reconnaît dans le pouls des qualités, des variations de natures diverses et multiples qui lui donnent des indications les plus précieuses pour le diagnostic et la thérapeutique. Le pouls, à ses yeux, peut-être profond ou superficiel, sensible ou disparaissant à la pression, mol ou rude, dégorgeant comme l'eau qui déborde, trémulant, fin et doux, filant comme une perle qui se meut, ou comme des gouttes tombant du toit. Il peut aussi donner la sensation d'une corde d'instrument tendue et d'autres encore.

Ces divers états du pouls sont en rapport avec ceux des organes vitaux, cœur, foie, poumons, intestins, estomac, rate, reins, vessie etc. etc. et chacun donne une indication spéciale quant aux conditions de l'organe auquel il se rattache principalement,

Pour aiguiser ses sens et sentir des nuances aussi fines, le médecin doit faire ses visites, de préférence, le matin et à jeun. Il doit avant de s'y rendre, mettre de côté toute préoccupation, éviter toute distraction, se tenir dans le calme et conserver sa respiration libre et regulière.

On voit que les médecins chinois prennent leur fonctions au sérieux. On doit dire aussi que les gens de l' Empire des Fleurs ont les sens d'une extrême finesse et d'une sensibilité exquise.

Rien ne le montre mieux que l'aperception si facile pour eux des accents de leur langue et leur apréciation du timbre des instruments de musique qui leur a, de tout temps, fait goûter des charmes qui nous sont absolument inconnus et inconnaissables.

Les livres de médecine du peuple chinois distinguent cinquante et une conditions diverses du pouls dont vingt-six sont des signes de mort et vingt-cinq révélent seulement des affections légères. Nous ne les enumèrerons pas; nous l'avons fait

ailleurs et les lecteurs curieux de se renseigner sur ce point trouverons un traité complet de la matière dans l'ouvrage du capitaine Dabry.

Nous ne saurions qu'engager nos savants européens à se donner la peine de le lire et de faire quelques expériences; car les faits donneraient tort à leur incrédulité ou à leur mépris.

Ajoutons seulement que l'observation du pouls n'est que le commencement de l'examen diagnostical tant à la première visite qu'à toutes les suivantes et que les livres chinois donnent les renseignements voulus sur la signification de tous les symptômes et leurs conséquences quant à la thérapeutique.

Cela dit passons à l'autre partie de notre sujet.

B) L'acupuncture.

Ici nous sommes sur un terrain solide et d'observation directe puisqu'il s'agit d'une opération chirurgicale, bien qu'elle soit destinée à la guérison des maladies internes. Les Chinois guérissent ces affections par des piqûres à l'aiguille et cela depuis des siècles.

Leur principe est que beaucoup de maux intérieurs, les douleurs de ventre, les maux d'estomac, des reins, etc. proviennent de la production internes on de l'introduction par l'extérieur de fluides ou de gaz pernicieux ou superflus dont il faut dégager le malade en pratiquant dans les canaux de la circulation une ouverture qui leur donne passage. Le même moyen est employé pour introduire l'air de l'extérieur quand il est nécessaire à la guérison. A cet effet ils ont, outre les bistouris européens, des aiguilles d'une finesse extrême, faites d'or ou d'une matière inoxydable et d'une dureté parfaite. La ponction se fait en faisant tourner l'aiguille en spirale ou en la frappant avec un petit marteau. La cautérisation de la plaie se fait au moyen d'une feuille d'armoise que l'on applique sur le trou par une de ses extremités et dont on fait brûler l'autre jusqu'à ce que la chair soit échauffée.

Les médecins chinois sont d'une habileté extrême à pratiquer ces ponctions, à pénétrer profondément dans le corps en saisissant le point voulu à travers les organes et bien peu manquent leur coup.

Le fait le plus remarquable c'est que ces piqûres se font très souvent fort loin de la partie malade. Ainsi pour un *torti colli*, on en pratique une a 15^{mm} au dessus des premières vertèbres. Pour les coliques ce sera sous la croupion, etc. etc.

Peut-être, probablemont même, nos savants docteurs occidentaux souriront en lisant ces choses et ne se donneront pas même la peine d'examiner les faits. Auront-ils raison? je n'en sais rien. Mais tout ce qu'on peut dire à la défense de leurs confrères chinois c'est que: Ils guérissent incontestablement.

Dernièrement encore un chef de mission me disait qu'après avoir juré de ne jamais recourir à un médecin indigène, il avait été forcé de violer sa parole et que, malheureusement, il s'en était trouvé extrêmement bien.

Je constate le fait laissant à d'autres le soin de l'expliquer et d'en tirer les conclusions qu'il comporte.

Donnont en terminant un des nombreux moyens employés en Chine pour combattre l'angine coënneuse.

C'est d'abord une poudre à insuffler dans la gorge. En voici la composition en termes européens.

R. *Margarit. pulv.*	15,44
Sediment. urin. praepar.	11.56
Lapid. bezoard. bor. pulvis	5.86
Rhizom. coptid. pulv.	15.44
Carbon. veget. pulv. e prunis	7.72
Spumae pigment. indici	7.72
Borneol. pulv.	7.72
Rad. liquirit. pulv.	3.86
Borac. ust. pulv.	5.86
Cinnabr. nativ p.	11.58
Acet. cupric p.	1.93
M. f. pulv.	

Puis vient une décoction à prendre intérieurement.

En voici un specimen.

Trochisc. ari et fel.	57.9
Rhiz. copt. conscis.	38.7
Radic. scutell. viscidul. conscis.	38.6
Rad. ginseng. nig. id.	77.2
Rad. platycod. grandifl. id.	57.9
Rhiz. alpiniae id.	57.9
Flor. caprif.	77.2
Bulb. uvular	38.6
Cortic. pteroc. flor.	58.6
Radic. cajan. flor.	77.2
Capsul. forsyth.	57.9
Rad. liquir. c. melle	38.6
Tuber. pachyrhiz. trilob. com.	57.9

Ce traitement se complète par un régime approprié aux symptômes spéciaux du cas présent et le malade guérit [1].

Terminons par cette sentence du *Yü-i-tsao* [2]: « La médecine est toute d'observation réfléchie. Quand une maladie est devant soi on doit d'abord observer sa marche et ses symptômes; puis on en trace la chaine par les préceptes et la trame par les prescriptions, les formules. Toutes les choses mystérieuses et merveilleuses dont parle les traités médicaux reposent sur l'observation réflêchie ».

III.

Quelques pensées sur la poésie.

Nous recueillons simplement ici pour égayer un peu l'horison, quelques pensées extraites des livres chinois relatives à la poésie. Il sera peut-être interessant pour nos lecteurs de connaître l'idée que s'en font les Fils de *Han*. Nous distin-

---

[1] Ces recettes ont été puisées dans la monographie de M. Vorderman consacrées à ce sujet.

[2] *Les remèdes en rapport avec l'observation.* Notes de clinique.

guerons avec eux les *Shis* ou grandes odes, et les *Fous* poésies plus légères et irrégulières.

A) Les Shis.

Voici d'abord comment le *Shu-king* définit la poésie.

La poésie est le langage du cœur ému; le chant y module les paroles, les notes se conforment à ces ondulations.

La poésie est ce qui nait de la pensée. Tant que cela reste dans le cœur, ce n'est que pensée; quand cela émet des paroles c'est la poésie [1] (Préface du *Shi* de *Mao*).

Ce qui se traduit en acte est poésie (*Shi*); avant que ce ne soit sorti de l'esprit, c'est plan, conception (Comm. *Shuosze* du *Tchün-tsiu*).

La poésie est le cœur du ciel et de la terre, la génératrice de la vertu des princes; la procréatrice de tous les bonheurs, la protectrice et comme la porte du rempart protecteur de tous les êtres.

La poésie est le chant qui expose les belles actions et exalte la vertu. C'est la littérature chantée des anciens. Elle arrête les doctrines perverses et, sans agir extérieurement, elle propage la vérité, elle contribue puissamment à développer les intelligences (Pref. du Comm. *Tcheng-i* de *Mao*).

Ce que l'on récite en chantant c'est poésie. Jadis lorsque les chefs, les ministres, les hauts officiers des royaumes voisins voulaient avoir des rapports entre eux, conclure des traités, des contrats, se donner des marques de respect, ils employaient le langage poétique [2], les vers, pour exprimer leurs pensées, les décisions et de cette manière la science, les talents pouvaient se distinguer. Aussi *Kong-tze* disait: Celui qui n'a pas appris l'art poétique ne peut-être éloquent. L'inspiration poétique suscite d'abord des pensées, ces pensées se multiplient s'accumulent. Accumulées, elles ondulent puis jaillissant dehors produisent des vers (V. *Shuo-yuen Kuei-te*).

---

[1] On voit que la première litterature chinoise a été toute poétique.

[2] Il est assez curieux de voir le rôie joué primitivement par la poésie.

B) Du Fou.

Le *Fou* est, comme nous l'avons dit, un genre de poésie plus léger que le *Shi* et moins régulier. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de ses règles de composition qui sont très larges. Nous n'avons qu'à réunir sous ce titre quelques sentences que le concernent particulièrement.

Fu signifie « publier, répandre ». Il répand une réputation, un fait c'est pourquoi on lui a donné ce nom. D'après la préface du *Shi* de *Mao*, le *Fu* n'est qu'une espèce de *Shi* et le *Han-shu* ajoute que c'est une poésie dépourvue de chant. Le *Fu* exalte les grandes qualités qui rendent capable d'occuper de hautes positions. La parole émeut les êtres, propage les bonnes règles, les vertus, la sagesse, approfondit les principes. Par elle on peut régler et gouverner les êtres. Par tout cela on s'élève aux charges élevées des différents royaumes. Après l'époque du *Tchün-tsiu*, les règles de la sagesse dépérirent, les visites aux cours ne se pratiquaient plus, et avec elles, les hymnes, les chants ne furent plus en usage, ils cessèrent de se faire entendre dans les divers états. Les gens sages et habiles oublièrent d'exprimer leurs pensées par ces poésies. Ainsi parlait *Mao*. Après ces paroles, il rappelle les odes de *Tsou*, les poésies de *Kiu-yuen* et de *Long-yü* qui chantèrent dans leurs odes magnifiques les malheurs de leur pays et d'autres lyriques encore. D'après *Li-tai-pe*, le grand poète des *Tang*, le *Fou* est un développement du *Shi* antique, dans lequel on recherche l'énergie, la majesté, le sens profond, on rappelle les traditions antiques. C'est par lui seulement que l'on peut glorifier les belles actions et émouvoir les esprits (Voir la préface du *Ta-lie-fu*).

Enfin citons encore cette phrase d'un commentateur du XV siècle.

Le *Fou* mesure les mots, fond la phrase, donne toute sa vigueur au son, recherche la rime, compose un tout avec art, qu'il orne des fleurs du printemps.

C. DE HARLEZ.

PARALLELI INDO-IRANICI

AVVERTENZA.

Chi apre l'eccellente opera del Justi, *Handbuch der Zendsprache*, Leipzig, 1864, vedendo tante parole sanscrite messe sotto alle corrispondenti zende, potrebbe forse venire in questa opinione erronea, cioè, che le parole tutte, e zende e sanscrite, abbiano perfettamente lo stesso identico significato. Molte, è vero, l'hanno (i nomi di parentela, molti dei verbi principali e più usati), ma non tutte. Si può dire invece che forse un buon terzo non l'hanno.

Notato questo, qua e là e come a caso, per alcune parole, io ho pensato di raccogliere nel presente scritto tutti quei casi in cui parole dell'iranico e del sanscrito, identiche foneticamente, non sono identiche nel significato. Preso pertanto per fondamento il Vocabolario del Justi, seguendolo passo passo, mi si è venuta formando una raccolta di voci iraniche e sanscrite delle quali ho notate le differenze di significato cercandone anche, per quanto ho potuto, la ragione, e a cui ho dato il titolo, forse troppo pomposo, non sapendo trovarne un altro, di *Paralleli indo-iranici*.

Se sono incorso in qualche errore, sarò grato a chi me ne avvertirà. Dirò intanto che, in questa raccolta, ho lasciato indietro le parole tutte d'identico significato. Ho notato che alcuni verbi, identici nel significato fondamentale, cambiano di significato in diverso modo nelle due lingue quando hanno le preposizioni. Ma le maggiori differenze si riscontrano nei nomi. Mi son valso, oltre il Vocabolario del Justi, delle opere dello

Spiegel, del De Harlez, del Darmesteter, per la parte iranica; per il sanscrito, dei lavori del Cappeller, del Benfey, del Bargaigne, e di un bel lavoro del prof. F. Scerbo (*Le Radici sanscrite*, Firenze, 1892) che tien conto delle opere del Fick e del Grassmann.

Questo lavoro, qualunque ne possa essere il merito, è inteso a mostrare anche una volta, recando innanzi esempî di fatto, quanto sia poco sicuro il criterio di quelli che vorrebbero il sanscrito chiave unica e sola per interpretare l'antico iranico, anzi in ispecie la lingua dell'Avesta, cioè il zendo. Il mio lavoro, molto e molto più modesto, non fa che toccare alcuni casi speciali, non degni, forse, di essere trascurati.

---

z. = zendo; antp. = antico persiano; scr. = sanscrito; phl. = pehlevico; np. = neo-persiano; r. = radice.

z. *aipya*, scr. *āpya*.

Il scr. *āpya*, agg., significa 'ciò che si può raggiungere, ciò che si può toccare ed ottenere', dalla r. *āp*, pr. *āpnoti*, 'toccare, raggiungere, avere in sorte'. È questo il primo significato. Il z. *aipya*, invece, dovette pure essere in origine un agg. dalla r. *ap* = scr. *āp*. Ma poi è diventato un nome neutro che vuol dire 'ciò che tocca in sorte', ma in senso cattivo, quindi sventura, sinonimo di *erethya* (*yasht* 11, 5). Cfr. Spiegel *Comment. d. Avesta*, II, 584.

z. *auruna*, scr. *aruṇa*.

Il scr. *aruṇa*, 'rosso, fulvo', è anche sinonimo di *vyākula*, nel senso di 'irritato, irritabile, turbato d'animo'. Nell'uno e nell'altro caso è affine del z. *auruna*, 'selvaggio, fiero', usato soltanto per le belve; ma non è di identico significato. Cfr. Spiegel, *Comment. d. Av.*, II, 290.

z. *aurusha*, scr. *arusha*.

La parola in origine voleva dir 'luccicante, splendente', ma nel scr. si è determinata ad esprimere il 'rosso corruscante'. significando ora sole, ora il rosso dell'aurora, ora fiamma, ora, come agg., rosso di fuoco, mentre nel z. si è circoscritta al

bianco brillante o al biondo ed è diventata sinonimo di *çpaētita*, 'bianco' (Justi, s. v.; Spiegel, *Comment. d. Av.*, II, 434). Come tale, il z. *aurusha* s'adopera soltanto per significare il brillar degli astri, o la bianchezza dei cavalli o degli armenti, come in *açpehē kehrpa aurushahē*, 'con corpo di cavallo candido' (*yasht*, 8). Questo significato s'è conservato nei dialetti moderni, onde il digorico *orç* è 'bianco', ma si dice della pelle soltanto. Del resto, cfr. il z. *aurushabāzu*, λευκώλενος.

z. *aēnaṅh*, scr. *enas*.

Il z. *aēnaṅh* significa 'pena, punizione, vendetta, astio, odio'. Il Justi fa derivare la parola dalla r. *in*, pr. *inaoiti*, con la quale evidentemente è messa in relazione dallo stesso testo dell'Avesta: *kō thwām mazista aēnahṅa inaoiti?* 'chi t'incalza col maggiore astio?' (*Vend.*, 18, 123). La r. z. *in* significa 'spingere, incalzare', come il scr. *in* che è anche vedico (Scerbo, *Rad. sanscr.*). Le parole z. *aēnaṅhāo*, 'vendicativo' e *aēnōmanaṅh*, 'che medita vendetta', confermano il significato. Il scr. *enas* evidentemente è la stessa parola e deriva dalla stessa r., ma significa 'colpa, mancanza, fallo'.

z. *aṅhaithya*, scr. *asatya*.

In origine significa 'non essente'; ma il z. *aṅhaithya* ha preso il significato di 'nascosto' (cfr. Spiegel, *Comment. d. Av.*, II, 167), mentre il scr. *asatya* ha quello di 'non vero'. C'è un esempio tuttavia con significato di 'non vero' anche nel z. (*yasht*, 19, 33): *draogem vācem aṅhaithīm*, 'bugiardo detto, non vero'. Cfr. intanto anche z. *haithya* e scr. *satya*.

z. *aṅhu*, scr. *asu*.

Ambedue dalla r. *ah*, *as*, 'essere'. Ma il z. ha avuto uno svolgimento particolare, nel significato, essendo parola molto usata; perciò significa 'principe, signore', in quanto alcuno di per sè stesso esiste; anche mondo, ciò che esiste; anche luogo, dove si sta o si è o si esiste, o che esiste per sè. Il scr. *asu* è meno usato; si usa soltanto al pl. e sembra essere circoscritto a un significato astratto e filosofico, 'la vita'.

z. *aṅtaresta*, scr. *antarastha*.

Il z. significa 'che sta fra due cose'; il scr. 'che si trova dentro una cosa', ed è perciò sinonimo di *antar-gata*, 'entrato'.

z. *añtema*, scr. *antima*.

Derivano rispettivamente da z. *añta* e scr. *anta*, 'fine, estremità'. Ma il z. *añtema* significa 'estremo, esterno', come in *añtema aiwivarena* 'all'estremo della copertura' (*Vend.*, 7, 27); ma il scr. *antima* significa 'ultimo'.

z. *adhara*, scr. *adhara*.

In z. *adhara* significa 'basso, inferiore', in senso materiale; ma il scr. *adhara* ha preso senso morale, significando 'vile, abietto', come anche *adhama*. Come nome, il scr. *adhara* significa 'il labbro inferiore' nel che è alcun resto del primitivo significato, come anche nei derivati scr. *adharatas*, 'da basso', *adharatra*, 'sotto'. ecc.

z. *anaretha*, scr. *anartha*.

Il scr. *anartha* significa 'inutile, dappoco, inetto', e, come nome, vuol dire 'danno, mala riuscita, sconfitta'. ecc. Il z. *anaretha* vuol dire 'illegale, ingiusto'; loc. *anarethē*, 'in modo illegale' (*yaçna*, 64, 39), ma la differenza procede dai rispettivi significati di z. *aretha* e *artha*. Vedi queste due voci.

z. *anya*, antp. *aniya*, scr. *anya*.

Questa parola nelle tre lingue significa 'altro, diverso', ma l'antp. *aniya* ha anche il significato di 'nemico', venuto da quello di straniero, che il scr. non ha. Cfr. tuttavia z. *ainika*, scr. *anīka*, 'esercito nemico'

z. *aputhra*, scr. *aputra*.

Significano ambedue 'privo di figli'; ma il z. *aputhra* ha pure il significato di 'gravida', di femmina, cioè che non anche ha partorito, ma che deve partorire, come in: *gadhwãm yãm aputhrãm* (acc. fem. *Vend.*, 15, 17), 'una cagna gravida', e come in: *nāirikãm yãm aputhrãm*, 'una donna gravida' (*Vend.*, 15, 26). Di qui il phl. *apus* e il np. *apustan*, *abastan* (*tan*, 'corpo', *tanu*) 'gravida'. Il scr. *aputra* signif. soltanto 'orbo di figli'.

z. *ama*, scr. *ama*.

Il z. significa 'forte, robusto', e, come nome, vuol dire 'forza, vigore'. Ma il scr., usato soltanto come nome, ha il significato di incalzare, di scompiglio, di guasto, di spavento. Il verbo scr. *am*, al caus. *āmāyati*, significa 'essere ammalato'. Nel z. la r. *am* non si trova usata.

z. *ar*, scr. *ar*.

Questa r. significa 'andare' in ambedue le lingue; anche 'affrettarsi, arrivare, giungere'. In scr. vuol dire anche 'muovere, agitare, levar (la voce)'. Il z. al semplice e con la prep. *fra* significa 'onorare, esaltare, lodare', significato venuto da quello dell'andare ad alcuno per visitarlo e fargli onore, come nota il Justi.

z. *arej*, scr. *arh*.

Il scr. *arh* significa 'meritare', come il z. *arej*, ma il significato di dovere, di essere abile, in grado di far qualche cosa, di essere obbligato moralmente, vi prevale. Nel z. invece prevale quello di esser degno, meritevole, di aver valore, dignità, di esser valevole, ecc.: *yācā vohū cashmām arejaṭ manañhā*, 'quello che è gradevole, che ha valore agli occhi di Vohumananh' (*yaçna*, 49, 10). Questo significato resta prevalente anche nei derivati dell'iranico; parsi *arzmañṭ*, np. *arjmand*, 'degno, autorevole, prezioso'; np. *arzīdan*, 'esser degno, esser prezioso, valere'; np. *arz*, 'valore, pregio'; cfr. z. *arejañh*, 'prezzo'. Si noti tuttavia che questo secondo significato l'ha pure il scr. nei derivati, cioè: *arha*, 'meritevole, degno'; *arhaṇā*, 'atto di onore' *arhaṇīya*, 'onorevole'; *arhant*, 'degno, autorevole', e come nome, 'uomo degno'.

z. *aretha*, scr. *artha*.

Il significato di questa parola è molto ampio, e si potrebbe dire che ha tutti quelli di *studium* e di *res* dei latini, perchè vuol dire cosa, possesso, ricchezze, beni, intento, desiderio, disegno, scopo, vantaggio, senso, significato, intendimento. Così, almeno, il scr. *artha*. Ma nel z. il significato si è ristretto. Significa 'vantaggio'; poi, considerata la legge religiosa come il vantaggio supremo, il z. *aretha* vuol dire 'legge' reso con tal significato anche dalla tradizione (phl. *dīnā*, Ner. *nyaya*). Di qui il derivato *arethamañṭ*, 'legale, legittimo'.

z. *av*, scr. *av*.

Il z. ha forse meglio mantenuto il significato primitivo di questo verbo che dovette essere quello di 'andare' e nell'Avesta ne sono frequenti gli esempi. Dal significato di andare è facile passare a quello di 'essere inclinato verso una cosa, di desi-

derare (cfr. lat. *avere*), favorire, sollevare, soccorrere, aiutare'. Tutti questi significati secondi li hanno in comune il z. e il scr., ma il scr. non mantiene il primitivo significato di 'andare'. Derivati dai significati secondari sono il z. *avaṅh*, e il scr. *avas*, 'aiuto', di cui si trova un denominativo nell'antp. *patiyāvahaiy*, 'io domando aiuto' e nel gr. abbiamo ἀοσσητήρ, per ἀϝοσσητήρ, 'aiutatore'.

z. *açaṅh*, scr. *āçā*.

Il z. *açaṅh* significa 'luogo, regione' Il scr. *āçā*, invece, vuol dire 'spazio, plaga celeste'. Le due parole, foneticamente, non sono identiche, ma derivano ambedue dalla r. z. e scr. *aç*, 'andare, recarsi, arrivare'.

z. *asta*, scr. *asta*.

Ambedue significano 'luogo, spazio, casa'. Il scr. *asta* ha anche il significato, che il z. non ha, di 'tramonto del sole, degli astri', nel senso forse che gli astri, tramontando, sembrano tornare a casa. Il z. *asta* ha anche il significato di 'amico, famigliare', mancante al scr.

z. *ahura*, scr. *asura*.

In origine questa parola dovette significare 'essente, essere vivente', poi qualche essere soprannaturale. Ma il scr. *asura* passò presto a significare 'demonio', mentre il z. *ahura* vuol dir 'signore', e, come nome proprio, designa il dio buono, creatore del bene, *Ahura*, *Ahura Mazdāo*, antp. *Auramazdā*, np. *Ormuzd*.

z. *āzūiti*, scr. *āhuti*.

Il primo significato di questa parola deve essere stato quello dell'atto di offrir qualche cosa agli Dei, dalla r. z. *zu*, 'invocare', scr. *hu*, 'versar qualche liquido nel sacro fuoco', poi 'offerire', ecc. Cfr. più innanzi z. *zu*, scr. *hu*. Ma poi *āzūiti* e *āhuti* hanno preso il significato di 'offerta', di 'sacrifizio', e in ciò convengono le due lingue; ma il z. *āzūiti* è andato anche più in là materializzando, per dir così, la parola e dandole il significato di 'grasso che scorre', di 'liquido pingue'; traduz. phl. *carpashn*, 'pinguedine'.

z. *ātara*, scr. *ātura*.

Le due parole sono affini; hanno però significato alquanto differente. Il scr. *ātura* vuol dire 'ammalato, afflitto, vessato'

(in senso materiale e morale), mentre il z. *ātara* significa ' malvagio ', se pure così va inteso nei passi oscuri dell'Avesta in cui si trova.

z. *ārmaiti*, scr. *aramati*.

Le due parole, nel rispetto fonetico, non corrispondono perfettamente; non vi è però dubbia l'affinità. Come nome comune, il z. *ārmaiti* è ' sapienza, concetto alto ed elevato ', ecc.; ma il scr. *aramati* significa ' pietà, devozione '. Come nome pr. il z. *ārmaiti* rappresenta la dea sapiente e benefica sotto la cui custodia sta la terra, e talvolta la terra stessa. Anche il scr. *aramati* si usa come nome pr. e allora significa la dea della pietà religiosa, concetto molto differente da quello dell'*ārmaiti* dell'Avesta.

z. *āh*, scr. *ās*.

Convengono ambedue le lingue nel significato fondamentale della r. che è quello di ' sedere, stare ', cfr. gr. ἧσται. Ma il z. *uç*+*āh* significa ' suscitare ', in: *yāo uzhāoṅhaṭ aṅrō mainyus*, cui (le Pairike) suscitò A. M. (*yasht* 8, 39); mentre il scr. *ud*+*ās* significa ' essere eguale, essere indifferente ', ecc.

z. *iz*, scr. *īh*.

Sembra che il significato di questa radice sia stato quello di ' spingersi innanzi ', poi di ' studiarsi, di affaticarsi, di sforzarsi per ottenere una cosa '. Cfr. scr. *īhā*, ' sforzo, studio, inclinazione forte '; il z. *iz* significa soltanto ' desiderare '.

z. *īzha*, scr. *ish*.

Il scr. *ish* ha preso un significato o metaforico o astratto, significando ' forza, conforto ', e, in senso materiale, ' succo, bevanda '. Il z. *īzha* ha pure significato astratto, ' incremento, pienezza ', ma anche quello di ' cibo, di beni ', al pl. *īzhāo*; l'agg. derivato *īzhya* vuol dire ' commestibile '. Le due parole non sono identiche foneticamente, ma derivano dalla r. z. e scr. *ish* ' desiderare '.

z. *uz*, scr. *ūh*.

Il scr. *ūh* (pr. *ohate*) ha il significato di ' badare, notare, riconoscere, rilevare una cosa, inferire '. Il z. *uz* che ha pure il significato di ' notare, badare ', si è ristretto a quello di ' lodare '. Si badi però che nell'Avesta non si trova usato che una

volta sola, nelle Gatha (*yaçna*, 45, 9), in *yathā thwā... uzémohi*, 'come noi ti esaltiamo', se pure il passo va così inteso, intanto che altri diversamente interpreta e analizza la parola. Cfr. Justi, s. v.

z. *upayana*, scr. *upāyana*.

Le due parole non sono perfettamente identiche. Derivano dalla r. *i*, 'andare'; ma il scr. ha la prep. *ā* dopo *upa*. Il scr. *upāyana* ha il significato primitivo di 'provenienza', poi di 'dono, di offerta o profferta'; mentre il z. *upayana*, per il tramite di tradizione, è giunto a quello di 'dottrina', poi di 'studio'.

z. *upara*, scr. *upara*.

Questo agg. in origine dovette significare 'ulteriore, quello che è al di là', ma poi, nelle due lingue, prese due vie diverse, anzi opposte. Il scr. *upara* significa 'inferiore, sottoposto, seriore, prossimo', anzi, come nome, vuol dire 'la pietra inferiore nel torchio o nello strettoio o nel mulino'. Il z. *upara*, invece, indica 'superiore, più vasto, più largo', come in: *uparemcit havanem*, 'nella progrediente aurora', cioè 'al progredir dell'aurora (*yaçna*, 10, 5), ed è contrapposto ad *adhara*, 'inferiore' (scr. *adhara*, 'basso, umile', ecc.).

z. *upaçta*, antp. *upaçtā*, scr. *upastha*.

Il z. *upaçta* e il scr. *upastha* significano 'sesso'. Ma, accanto a questo significato comune, ne hanno altri, in cui divergono. Il z. e l' antp. significano 'aiuto, soccorso, favore', ed Esichio dice: ὀπαστὸν τὸ ἐφόδιον Πέρσαι. Nel scr. *úpastha* c'è anche il significato di 'grembo' che i dizionari dicono usarsi anche metaforicamente ('tutela? difesa?'). Il scr. significa anche 'fianco, coscia'. Forse il primo significato della parola era quello di 'sostegno'; r. *upa*+*sthā*, 'star sotto'.

z. *urvara*, scr. *urvarā*.

Il z. *urvara*, fem. come il scr. *urvarā*, significa 'albero', e anche 'alberi' collettivamente, mentre il scr. significa 'campo di messi e di frutti', e anche 'la terra'. Se la r. è *uru* 'largo, ampio, vasto', in scr. e z., il significato del scr. *urvarā* deve essere il più antico, rappresentando il luogo ampio e vasto, la pianura, la largura.

z. *urvāz*, scr. *barh*, *varh* (pr. *brhati*) e *barh*, *varh* (pr. *brm̃hati*).

Il Justi dà allo z. *urvāz* i significati di ' crescere, di moltiplicare, di rallegrare ', poi quello di ' parlare ad alta voce ', e mette sotto il scr. *varh*, pr. *vrṅhati*. Forse qui sono confuse due r. scr. Il scr. *varh*, *barh*, pr. *brhati*, significa ' crescere, fortificare; e il scr. *barh*, pr. *brm̃hati* (o *vrṅhati*) significa ' gridare, parlare ad alta voce '. Perciò bisogna forse distinguere anche due r. z. *urvāz*, differenti fra loro secondo i due differenti significati.

z. *uçij*, scr. *uçij*.

La r. è *vaç*, ' volere ', e il scr. *uçij* significa appunto ' desideroso, voglioso ', ecc. Il z. *uçij* designa certi demoni (il nom. sing. *uçikhscā*, *yaçna*, 43, 20, è collettivo). Percio l'*uçij* z., dalla r. *vaç*, ' volere ', sembra significare in origine ' violento ', significato affine al scr. Cfr. il z. *vaçaṅh*, ' desiderio, volontà ', ma, anche, ' potere '.

z. *uçtema*, scr. *uttama*.

Le due parole convengono nel significato comune di ' estremo, finale ', ecc.; ma il scr. ha il significato di ' sommo, superiore, il migliore tra gli altri ', che il z. non ha, almeno secondo i testi che abbiamo.

z. *erekhsha*, scr. *rksha*.

Se la r. è *riç* o *vraçc*, ' tagliare, rompere, sbranare ', secondo il Böthling e il Roth citati dal Justi sotto la voce *erekhsha*, la parola *erekhsha*, *rksha*, deve significare ' lacerante, rompente, sbranante '. In tale significato essa è stata presa nel luogo dell'Avesta dove soltanto si trova usata (*yasht*, 8, 6), perchè fino ad ora si è tradotto per ' feriente ' (wundend, Justi). Ora però vi si vuol trovare più ragionevolmente il nome proprio d'un antico eroe dell' epopea, Erekhsha, detto Arish da Firdusi, figlio di re Kobād. Anche però come nome proprio ha il significato di ' feriente '. Di questo primo significato il scr. ha traccia in quello di ' orso ' dato a *rksha* (cfr. gr. ἄρκτος, lat. *ursus*), cioè ' l'animale sbranante '. Come aggettivo il sanscr. *rksha* ha anche il significato metaforico di ' cattivo, malvagio '.

z. *kairya*, scr. *kārya*.

Il scr. *kārya* ha significato, diremo, passivo, cioè di ‘cosa che s'ha da fare, da eseguire’. ecc. Come nome, significa ‘opera, affare, scopo’, ecc. Il z. *kairya*, invece, ha significato attivo, cioè di ‘operante’. Nei testi non si trova da sè, ma sempre nei composti, come: *açukairya*, ‘che fa presto’: *upairikairya*. ‘operante in alto; *mashukairya*, ‘che fa subito’; *hukairya*, ‘che fa bene, che giova’, n. pr. di un monte.

z. *kan*, scr. *kan*.

Il z. *kan* significa ‘desiderare, pregare’, mentre il scr. *kan* vuol dire ‘essere contento, compiacersi, amare’.

z. *kavan*, *kavya*, *kavi*, scr. *kavi*.

Il significato originale di questa parola deve essere stato di ‘saggio, sagace, acuto di mente’. Il Justi suppone che derivi da una r. *çku*, ‘osservare, notare, esaminare. Il scr. *kavi* che significa appunto ‘savio, saggio’, e, come nome, ‘un veggente, un poeta’ conserva il significato più antico. Il z. *kavan*, *kavya*, *kavi*, invece, è diventato titolo di re, in genere, poi titolo della seconda famiglia di re dell' epopea, i re *Kay* di Firdusi. Ma non è dubbio che la parola, in origine, dovesse significare ‘sapiente’, come il scr.

z. *kaç*, scr. *kāç*.

Il scr. *kāç* significa ‘esser visibile, manifesto’, e il suo causale significa ‘notificare’. il z. *kaç*, invece, ha significato attivo, non però nel semplice, ma nel composto *ā*+*kaç*, in *ākaçaṭ* (*Vend.* 22, 5). Vi si connette, anche nel significato attivo, il phl. *ākās*, np. *āgāh*, ‘consapevole, informato’.

z. *kāma*, antp. *kāma*, scr. *kāma*.

Questa parola significa ‘desiderio, volontà’, in origine, e con tale significato s'è conservata nell'iranico e nell'indiano. Ma il scr. *kāma* vuol dire anche ‘amore’, poi ‘Dio dell'amore’, al qual significato l'iranico, almeno nei testi che abbiamo, non è mai venuto. La r. è *kam* che nei testi iranici non è usata; ma nel scr. significa ‘desiderare, volere’, poi ‘amare’ in senso erotico. Nell'iranico moderno, phl. *kāmak*, np. *kām*, significa ‘volontà. desiderio’, nè mi ricordo d'aver mai trovato in testi neo-persiani la parola *kām* in senso di amore. L'amore erotico,

nei poeti neo-persiani, è espresso o dalla parola *mihr*, o dalla parola araba *ʿishq*, e qualche volta, se ben rammento, dalla parola *dūstī* che tuttavia significa ' amicizia '.

z. *kāra*, antp. *kāra*, scr. *kāra*.

La parola significa ' opera, fatto, operazione, azione ' in tutte e tre le lingue, in generale, e con tal significato è pure venuta nell' iranico moderno; np. *kār*, ' opera, fatto, azione '. Vuolsi però notare che il z. *kāra* non si trova nei testi che abbiamo, usato da sè, ma soltanto nei derivati, come in *kāravañt*, ' laborioso, energico '. Ma poi la parola, nelle diverse lingue, ha preso altri significati particolari, in cui esse non s'incontrano più. Così il scr. *kāra* significa anche ' fattore, agente, autore, fabbricatore ', e, presso i grammatici, ' voce, parola '. L'antp. *kāra* vuol dire anche ' popolo ', anche ' esercito ', nel senso che l'esercito è come la parte operante, agente della popolazione. Così intende lo Spiegel. In ciò l' antp. è seguito dal np. *kār* che significa anche battaglia, e battaglia significano pure, col suff. *zār*, il phl. *kārīcār*, il np. *kārzār*.

z. *kāvaya*, scr. *kāvya*.

Questo aggettivo significa ' reale, regio ' nel z., e ' degno di un saggio o di un sapiente ' nel scr. Vedasi perciò, di sopra, z. *kavan*, *kavya*, *kavi*, scr. *kavi*.

z. *kush*, scr. *kush*.

In origine questa r. significava forse ' scalfire, ferire, lacerare, strappare '. Con tale significato è usata nel scr. dove si trova anche il n. f. *kushṭhā*, ' punta, becco '. Nel z. la r., al semplice, non è usata. Ma con la prep. *fra*, significa ' uccidere '; *fraca kushaiti*, ' egli uccide ' (*Vend.* 5, 111). Nell'iran. mod., la r. signif. pure ' uccidere ', phl. *kushintan*, np. *kushtan*.

z. *kehrp*, scr. *kalpa*.

Il z. *kehrp* significa ' corpo ', e non altro, nei molti luoghi dell'Avesta in cui è adoperato. Ma il scr. *kalpa*, mentre non serba il significato di ' corpo ', è salito a molti significati astratti del linguaggio filosofico, come ' ordine, regola, prescrizione religiosa, opera pia, periodo del mondo, un giorno e una notte di Brahma. S'intende che il significato primitivo doveva esser quello di forma. La r. è scr. *kalp*, ' essere atto, adatto, con-

veniente', donde un part. *klpta,* 'ordinato, pronto, atto'. Nel z., dalla r. corrispondente *karep,* non abbiamo che il partic. nel composto *hukerepta,* 'bene ordinato, ben disposto'.

z. *kãçtra,* scr. *kam̃sa, kām̃sya.*

Il z. *kãçtra* significa quella campanella che si attacca al bue che lavora, in: *kãçtrem paitisharezem verezayañtem,* 'una campanella che manda (un suono appesa al collo del bue) che lavora' (*Vend.* 14, 48). Ma il scr. *kam̃sa* significa 'ottone' e anche 'vaso (di ottone)', e *kāmsya* è l'agg., 'fatto di ottone'. La parola nelle due lingue non è la stessa per la forma (il z. ha il suff. *tra* di strumento), ma deriva dalla stessa r. e significò in origine un metallo, poi un vaso di metallo (scr.), poi si specificò in quello di campanella (z.).

z. *qaj* (*hvaj*), scr. *svaj.*

La r. significa in origine 'cingere, stringere attorno'. Con tale significato è usata nel z., premessa la prep. *pairi,* in: *pairisqakhtem ayañhahē,* 'cinto all'intorno di ferro' (*yaçna,* 11, 22). Il scr. *svaj,* invece, al semplice e con la prep. *abhi, pari, sam̃+pari,* vuol dire soltanto 'abbracciare', che è significato derivato.

z. *khratu,* scr. *kratu.*

Il scr. *kratu,* significando 'forza, potere' in senso morale, e poi 'virtù, intendimento, sagacità' serba molto del significato primo che dovette essere quello di 'forza, potenza' in senso materiale. Il z. *khratu* significa soltanto 'intelligenza, sagacità', seguito in ciò dal phl. *khart* e dal np. *khirad.* Ma il più delle volte vuol dire 'la sapienza celeste', *āçnō khratus;* e in tale significato è molto usata nei libri tradizionali dei Parsi.

z. *khrudh,* scr. *krudh.*

Il scr. *krudh* significa 'adirarsi' (cfr. scr. *krudha, krodha,* 'ira'; *krodhana, krodhin* 'iroso'), ma il z. *khrudh* ha il significato 'di tremare, di essere in angoscia', se pure questo è il vero significato. Si trova nei testi soltanto il pr. *khraodhaitī* (*yaçna,* 50, 13).

z. *gaiñti,* scr. *gandha.*

Il z. *gaiñti* significa 'puzzo' e il scr. *gandha,* 'odore soave, fragranza, profumo' (cfr. scr. *gandha-mālya,* 'ghirlanda odo-

rosa'). S' intende che la parola in origine doveva significare 'odore' in genere, determinatasi poi in una lingua a significare il cattivo, il puzzo, e nell' altra il buono, la fragranza. L'iranico conserva soltanto il significato del cattivo; cfr. phl. *gandak*, np. *gand*, 'puzzo'. Il np. *gandak* significa 'zolfo', cioè 'il puzzolente'.

z. *gaona*, scr. *guṇa*.

Fra i molti significati del scr. *guṇa*, 'nastro, corda, proprietà, segno speciale, virtù, valore', ecc., non trovo quello di 'colore' che è proprio dell'iranico e sembra essere il primitivo. Il z. *gaona* significa 'colore', poi 'specie'; così phl. *gūn*, np. *gūnah*, significano 'colore': np. *ci-gūnah*, 'in che modo? in qual maniera?'.

z. *gaosha*, antp. *gausa*, scr. *ghosha*, vedi z. *gush*, scr. *ghush*.

z. *gañdarewa*, scr. *gandharva*.

Il z. *gañdarewa* è il nome di un essere malvagio, nemico di Haoma, mentre il scr. *gandharva* designa certi esseri divini che sono i musici del cielo d'India.

z. *gaya*, scr. *gaya*.

Il z. *gaya* significa 'vita', dalla r. *gi*, 'vivere', usata nei testi soltanto due volte nella locuzione: *gaya jigaēsa*, 'possa tu vivere della vita!'. Ma il scr. *gaya* significa 'casa, stato di casa, famiglia'. Forse il significato primitivo della parola fu quello di 'modo di vivere, atto del vivere', donde la differenza di significato nelle due lingue.

z. *gara*, scr. *gara*.

La parola in ambedue le lingue vuol dir 'veleno'; ma nel scr. ha anche significato di 'bevanda' che è il primitivo, dalla r. z. e scr. *gar*, 'ingoiare'; cfr. lat. *voro* per *gvoro*.

z. *garez*, scr. *garj*.

Il z. *garez* significa 'piangere' o 'pregar piangendo'. e 'piangere' significano il phl. e np. *girīstan*, che è significato particolare. Il scr. *garj*, invece, ha significato più ampio e primitivo, cioè quello 'di far fragore, di gridare, di tuonare, fremere, urlare'. Così il z. *gareza* significa 'pianto', mentre il scr. *garja* o *garjana* vuol dir 'romore o fragore'.

z. *gātu,* antp. *gāthu,* scr. *gātu.*

La r. è il scr. e z. *gā* ' andare ' e la parola dovette significare a principio ' spazio per cui si va ', di qui il suo primitivo significato che è conservato nel scr. *gātu,* ' via, passaggio, tramite, spazio '. Dal significato di ' spazio ' la parola passò facilmente a quello di ' luogo dove si sta ', e tale è il significato del z. *gātu,* dell'antp. *gāthu,* del phl. *gās,* del np. *gāh,* poi a quello di ' abitazione ' che ha pure il scr. *gātu.* Nell'iranico si è svolto poi un altro significato, quello di ' trono ', come il luogo o la sede per eccellenza; tale è il significato del z. *gātu,* dell'antp. *gāthu,* del phl. *gās,* del np. *gāh,* oltre quello di luogo.

z. *gāya,* scr. *gāya.*

Deriva dalla r. *gā,* ' andare '. Si usa soltanto nei composti in ambedue le lingue, ma nel scr. significa ' andante ', mentre nel z. significa ' passo ', come misura, come in *aēvō-gāya,* ' un passo '; *khshvas-gāya,* ' sei passi ', ecc.

z. *gāvya,* scr. *gavya.*

Il z. *gāvya* e il scr. *gavya* derivano da *gāo* (z.) e *go* (scr.) ' vacca ', e sono parole identiche. Ma il z. *gāvya* significa ' vaccino, proveniente da vacca ', in: *payaṇhām gāvyanām,* ' di latte di vacca ' (pl. gen.; *vend.* 5, 152), che è l'unico esempio. Invece, il scr. *gavya* significa ' voglioso di possedere ' (in origine: ' voglioso di possedere vacche '), poi ' litigioso, rissoso '; *gavyā* fem. significa ' voglia, smania di rissarsi '. C' è anche un part. scr. *gavyant,* da un denom. *gavy,* ' rissoso, battagliero '.

z. *guz,* antp. *gud,* scr. *guh.*

La r. in origine significa ' nascondere, celarsi ', e con tale significato si mantiene nel scr. congiunta alle prep., eccetto con *ava* e *upa,* che allora significa anche ' abbracciare '. Nel z. assume anche un significato di ' custodire ', cfr. gr. κεύθω, lat. *custos, custodia,* come in: *haom tanūm gao, zaiti,* ' egli custodisce (dall'impurità) il proprio corpo ' (*yasht,* 4, 5). L'antp. *gud* significa pure ' nascondere ' anche con *apa,* ma veramente in senso figurato, cioè di ' smentire ', come in: *mā apagaudaya,* ' non smentire ' (ciò che è stato fatto da me; Bh. IV, 54).

z. *gush,* scr. *ghush.*

Il z. *gush* significa ' udire '; cfr. phl. *nigūshītan,* np. *niyūshī-*

dan, 'udire', con prep. *ni.* Con la prep. *apa, gush* vuol dire 'esser sordo'; caus. *apa gaosha gaoshayēiti,* 'rende sordi gli orecchi' (*yasht,* 10, 48; 14, 63). Ma il scr. *ghush* significa 'risuonare, far rumore'; il caus. *ghoshayati* vuol dire 'egli chiama, egli annunzia'. Cotesto ci spiega anche la differenza delle parole foneticamente affini z. *gaosha,* antp. *gausa,* 'orecchio', e scr. *ghosha,* 'fracasso, rumore, suono, grido, annunzio, notizia'. Cfr. scr. *ghoshaṇa, goshavant, ghoshin,* 'riconoscente'; *ghoshṭar,* 'banditore'.

z. *gereza,* scr. *garja,* v. z. *garez,* scr. *garj.*

z. *geredha,* scr. *gṛha.*

La parola in origine, dalla r. *grah,* 'prendere', dovette significare 'presura, poi circonvallazione, poi recinto, poi casa'. Quest'ultimo è il significato del scr. *gṛha.* Ma il z. è andato oltre, onde *geredha* vuol dire 'cavità, buco'.

z. *car,* scr. *car.*

Le due lingue convengono nel significato dato alla r. *car,* 'andare, camminare, procedere, poi pascolare', ecc. Soltanto trovasi una differenza nell'uso di essa con la prep. *antar,* perchè, mentre il scr. *antar+car* significa 'aggirarsi qua e là, attraversare, trovarsi in un dato luogo', il z. *añtare+car* significa 'concedere, conferire'. Unico esempio: *añtarecaraitī,* 'concede' (la prosperità), in *yaçna,* 50, 1.

z. *carana,* scr. *caraṇa.*

Il z. *carana* significa 'strumento da lavorare, ordigno'. Il scr. *caraṇa,* più fedele alla r. *car,* 'andare', vuol dir 'piede, quello con cui si va, l'andatura, l'atto dell'andare, poi la condotta, il costume, l'azione, il compimento dell'azione'. Il significato del z. *carana* proviene da questo, che lo strumento è quello con cui si procede (si va) a compiere un lavoro.

z. *cash,* scr. *cash.*

Questa r. significa 'mangiare' in ambedue le lingue, ma dai derivati z. (*cashan,* 'insegnamento; *cashāna,* 'maestro') s'intenderebbe che il z. ha un significato un poco più nobile, quello di 'gustare, poi di far gustare, poi d'insegnare'. Del resto, il np. *cashīdan* significa 'gustare', e np. *cāshnī* è 'colazione, *pregustatio*'.

z. *ci*, scr. *ci*, pr. *cayate*.

Il z. *ci*, al semplice e con *paiti* e con *para*, significa 'pagar la pena, fare ammenda di qualche colpa'. Il scr. *ci* significa, invece, 'o punire, o vendicare, o vendicarsi'.

z. *cithra*, antp. *citra*, scr. *citra*.

Questa parola ha preso, nelle tre lingue, i significati più lontani. Come agg., nel z. e nel scr. va d'accordo, perchè significa 'manifesto, chiaro, splendido, che dà negli occhi'; nel scr. in particolare vuol dire 'screziato, variato, variegato, meraviglioso'. Come nome, nel scr. significa 'splendore, pittura smagliante, immagine, meraviglia'. I significati del z. *cithra*, come nome, sono 'segno, distintivo'; poi 'distinzione, manifestazione; poi 'volto' (np. *cihr*, *cihrah*); poi 'semenza, stirpe'. Quest'ultimo è pure il significato dell'antp. *citra* (cfr. np. *minō-cihr*, phl. *minō-citr*, 'di seme divino'; z. *manaoscithra*). Tutti questi significati, omai lontani fra loro, si spiegano con questo, che la parola deriva dalla r. z. *cit*, 'far conoscere', secondo il Justi. Lo Spiegel tuttavia (*Die Altp. Keil.* p. 218) dice: « la parola deriva dalla r. scr. *kit* 'risplendere', e designa ciò che dà negli occhi; donde s'intende come lo stesso *citra* in scr. possa significare 'vario, variato', e il np. *cihrah* signif. 'volto' ».

z. *çiçta*, scr. *citta*.

Il z. *çiçta* significa 'saggezza, sapienza'; il scr. *citta*, 'pensiero, coscienza, ragione'. Lo stesso si può osservare del z. *çiçti* e del scr. *citti* che hanno egual significato. La r. del resto è il z. *cit* scr. *cit*, 'notare, badare, conoscere'.

z. *jan*, scr. *han*.

Il primitivo significato della r. è quello di 'colpire', poi di 'uccidere' (cfr. gr. φόνος, φονεύω, φονεύς, ecc. e antico nordico *bana* 'uccidere'). Sembra però che, mentre il z., anche ne' suoi composti, si sia più fermato ai significati speciali di 'colpire, uccidere, atterrare, tagliare' (piante), in: *avi dim janaiti*, 'lo taglia (un albero; *Vend.* 5, 10), urtare', il scr., oltre questi tutti, ha anche quelli 'd'impedire, di difendere (con *apa*), di scacciare, ributtare, respingere (con *ava*, *abhi*+*ā*, *vi*+*ā*), di ripudiare, di sconsacrare'; significati tutti derivati dal primo, ma di cui il z. non ha traccia.

z. *jīvya*, scr. *jivya*.

La r. è z. e scr. *jīv*, ‘vivere’, ma il z. *jīvya* significa ‘vivente’, mentre il scr. *jīvya* vuol dire *vivendus*, *vivendum*, ciò che s'ha da vivere.

z. *jyā*, scr. *jyā*, pr. *jināti*.

Il z. *jyā* significa ‘passare, diventar vecchio, consumarsi’, nei partic. medii *jyamna*, *frajyamna*, e sembra esser questo il significato primitivo della parola. Il scr. *jyā* significa ‘sopraffare, sottomettere, opprimere’, significato secondario venuto dal primo, preso nel senso di ‘passar oltre, superare’.

z. *zaothra*, scr. *hotra*.

Il z. *zaothra* ha un significato tutto speciale, quello di ‘acqua lustrale’ che si consacra verso sera con certe cerimonie. Il scr. *hotra* significa in genere ‘offerta sacrificale’, o anche l'ufficio del *hotar*, cioè del sacordote che fa l'offerta e compie la cerimonia. Ma veggasi la r. z. *zu*, scr. *hu*, da cui derivano insieme *zaothra* e *hotra*, *zaotar* e *hotar*.

z. *zaosha*, scr. *josha*.

Il z. *zaosha* significa ‘volontà, desiderio’, ma anche ‘piacere, soddisfazione, compiacimento. Quest'ultimo è pure il significato del scr. *josha*. Ma anche qui sarà meglio vedere la r. z. *zush*, scr. *jush*.

z. *zā*, scr. *hā* (pr. *jahāti*).

Convengono le due lingue nel significato fondamentale della r. che è quello di ‘lasciare, abbandonare’. Ma in alcuni composti variano; z. *ava+zā* significa ‘distruggere, annullare’, ma in senso morale e metaforico (*yaçna*, 34, 9), mentre scr. *ava+hā* vuol dire ‘abbandonare’; z. *fra+zā*, ‘lasciare andare’, poi ‘mandare, inviare’, anche ‘versare’ (*Vend.* 5, 52, 57), ma il scr. *pra+hā* vuol dire ‘lasciare, evitare, schifare’, ecc.

z. *zāmi*, scr. *jāmi*.

Non si può determinare con certezza il significato del z. *zāmi* (r. z. *zan*, scr. *jan*), perchè non si trova usato da sè nei testi, ma solo nel composto *hu-zāmi*, f. ‘parto agevole’. Si può inferirne però che esso significhi ‘parto’ (così anche *zāmiti*, nel comp. *huzāmiti* f., dello stesso significato). Ma il scr. *jāmi*, come agg., significa ‘congiunto, parente, affine’; come nome, vuol dir ‘parentela, vincolo di sangue’, ecc.

z. *zi*, antp. *di*, scr. *hi*, pr. *hinoti*.

Il z. *zi* e il scr. *hi* si può dire che si accordano nei significati di ‘muovere, spingere, sospingere, premere’. Non s'accordano in ciò che il scr. *hi* ha anche il significato di ‘gettare, scagliare, avventare’, e il z. *zi* vuol dire anche ‘togliere, portar via’; ma i due significati sono affini e uno dipende dall'altro. Il z. *zi*, nel senso di ‘togliere’, corrisponde all'antp. *di*, ‘togliere’. Lo Spiegel (*Altp. Keilinschr.* s. v. *di*) mette accanto l'antp. *di* al scr. *jyā*, ma, crediamo, a torto. V. sopra z. *zyā*, scr. *jyā*.

z. *zu*, scr. *hu*.

Il z. *zu* significa ‘invocare, pregare, offrire’, mentre il scr. *hu* vuol dire ‘versar nel fuoco, spandere il liquido sacrificale’, ecc. Ma qui forse non si può stabilire un confronto giusto. Veggasi la seguente nota del Geiger (*Handbuch der Awesta-Sprache*, s. v. *zu*): « Wie es scheint, sind in *zu* die beiden Sshr. = Wz. *hu* ziesen, spenden, und *hū*, *hvā* (vgl. *zbā*) aurufen, beten, vereinigt; zu erstern Bed. gehört z. B. *zaothra*, zu letzterer *zoatar*, *zava* und *zavana*; gr. hat man *χέω* ».

z. *zu*, scr. *jū*.

Nel semplice vanno d'accordo ambedue le lingue, nel significato di ‘affrettarsi’. Ma con la prep. *fra*, il z. *zu* significa ‘portare, portar con sè’, in *fravazaiti*, ‘porta con sè’ (*yasht*, 14, 13), mentre il scr. *pra+jū* significa ‘spingersi innanzi, affrettarsi innanzi’.

z. *zush*, scr. *jush*.

Il z. *zush* significa ‘amare’, donde *zusta*, ‘amato’; cfr. antp. *daustar*, np. *dūst*, ‘amico’. Il scr. *jush* ha significati affini, ‘esser contento, rallegrarsi, compiacersi, dilettarsi di una cosa’; ma non giunge mai al significato di ‘amare’. Il caus. scr. *joshayati*, *joshayate*, significa soltanto ‘aver caro, trovar gusto in cosa, approvare’, ma non ‘amare’. I derivati sono *jushṭa*, ‘gradito, desiderato, ben veduto, consueto’; e *jushṭi*, ‘compiacimento, piacere, amore ad una cosa’, ma non mai nel senso dell'antp. *daustar*, np. *dūst*, ‘amico’. Il np. *dūstī* significa ‘amicizia’; il phl. *dashashn*, ‘volontà, desiderio’.

z. *zrayañh*, antp. *daraya*, scr. *jrayas*.

La r. è scr. *jri*, pr. *jrayati*, ‘distendersi’, onde la parola

deve significare ' distesa, pianura ampia e vasta '. Di qui sono venuti i due significati diversi nell'iranico e nell'indiano, perchè il scr. *jrayas* significa appunto ' distesa, spazio, superficie ', mentre il z. *zrayañh* significa qualunque distesa d'acque, poi lago, poi mare. Così antp. *daraya* e np. *daryā*, ' mare '. Il phl. *zraē*, ' lago '.

z. *taurv*, scr. *turv*.

Il significato primitivo della r. deve essere stato quello di ' battere, colpire ', poi quello di ' sopraffare, vincere, aver vittoria. A questo significato si riferiscono i derivati scr. *turvaṇi*, ' vittorioso ', *tūrvi*, ' superiore di forza, di valore ' ecc. Da questo primo significato il scr. *turv* è passato a quello di ' salvare ', perchè chi salva da un nemico deve vincerlo. Poi viene il significato di ' uccidere '. Il z. *taurv*, invece, significa soltanto ' sopraffare ', poi, in senso speciale religioso, ' sconfiggere, vessare, detto degli esseri buoni che distruggono l'opera degli esseri malvagi. A questo concetto corrispondono i derivati *taurvan*, *taurvayañṭ*, *taurvañṭ*, e il phl. *tarvīnītan*.

z. *taokhman*, antp. *taumā*, scr. *tokman*.

Il z. *taokhman* significa ' semenza, germe ', e il scr. *tokman*, ' germoglio, stelo verde delle biade '. L'iranico ha svolto di più il significato della parola che così è passata a significare anche ' famiglia ' (tale è il significato dell'antp. *taumā*; cfr. sir. *ṭūhmo*, ' famiglia '), considerata come seme o germoglio o pianta che cresce. Il z. *taokhman* così vuol dire ' famiglia ', come anche phl. e np. *tukhm*, e *tukhmah*.

z. *tares*, antp. *tars*, scr. *tras*.

Sembra che il significato della r. *tras* sia stato in principio quello di ' muoversi rapidamente, di agitarsi ', donde l'altro di ' tremare, di fuggire, poi di temere ' Quest'ultimo è ora il significato più comune; perciò z. *tares*, antp. *tars*, scr. *tras*, ' temere '. Ma i causali z. *thrāoñhayēiti*, scr. *trāsayati*, significando ' egli mette in fuga, egli sbaraglia ' ritengono alquanto del significato primitivo. Cfr. gr. τρέος, τρέω, ' tremito, tremare '; lat. *tremere*, *tremitus*. Appartengono intanto al significato primo di ' muoversi, agitarsi ', il scr. *trasa*, ' che si muove ', uomini e bruti (collett.) presi come i semoventi, e i composti z. cau-

sali *avithrāoṅhayēiti, paitithrāoṅhayēiti*, ‘ egli mette in fuga, egli sbaraglia ’. Al significato di ‘ temere ’ appartengono scr. *trasnu*, ‘ timido, pusillanime ’ (cfr. phl. *tarsāk*, np. *tarsā*, ‘ pusillanime ’, poi nomignolo dei Cristiani); scr. *trāsa*, ‘ spavento ’; scr. *trāsana*, ‘ che fa spavento ’, poi ‘ spavento ’, poi ‘ l' atto del mettere in fuga sbaragliando ’; scr. *trāsin*, ‘ timido ’; e z. *tares*, ‘ temere ’, antp. *tars*, ‘ temere ’; z. *tarsti*, ‘ spavento ’.

z. *tash*, scr. *taksh*.

La r. in origine significa ‘ tagliare il legno, lavorare, formare ’, cfr. gr. τέκτων, scr. *takshan*, z. *tashan*. Il z. solo è giunto con questa r. a significare anche l'atto divino del creare, onde z. *tashan*, ‘ artefice ’, significa anche ‘ creatore ’, in: *tashā gêus*, ‘ il creatore della giovenca primitiva ’ (*yasht*, 29, 2); poi *tashō*, ‘ tu creasti ’ (imperf. 2ª p. s.); *tatashaṭ*, ‘ creò ’ (aor.). Del resto, il z. ha pure adoperato un' altra r. che in origine significa ‘ tagliare ’, nel senso di ‘ creare ’, ma del genio del male. Essa è *kareṭ* (scr. *kart*) in *frākereñtaṭ*, ‘ egli creò ’ (*Vend.* I, passim).

z. *ṭbaēshaṅh*, scr. *dveshas*.

Il scr. *dveshas* è ‘ odio, ripugnanza, astio ’; il z. *ṭbaēshaṅh* che da principio doveva aver significato consimile, per influenza religiosa ha assunto il significato di ‘ tormento, vessazione ’ quale si esercita dagli esseri maligni sui buoni.

z. *ṭbish*, scr. *dvish*.

Il scr. *dvish* è ‘ odiare ’ e il z. *ṭbish* è ‘ vessare ’. Cfr. di sopra z. *ṭbaēshaṅh* e scr. *dveshas*.

z. *thrā*, scr. *trā*.

Questa r. significa ‘ difendere, salvare ’. Tale è nel scr. *trā*; poi nel suff. *-tra* ‘ difensore ’, e in *trāṇa*, ‘ difesa, lorica ’; *trāman*, ‘ schermo ’; *trātar*, ‘ difensore ’; *trātra*, ‘ difesa ’; *trāṇana*, ‘ atto del difendere ’, ecc. Nell'iranico ha assunto il significato di ‘ nutrire ’, sebbene qua e là tracce dell'altro e più antico significato non manchino, come nel np. *sarāy*, ‘ casa ’ (orig. difesa), nel phl. *crayashn*, ‘ atto di proteggere, di nutrire ’, nel z. *thrātar* (= scr. *trātar*), ‘ difensore ’. Negli altri casi prevale l'idea del ‘ nutrire ’ come in: *ashā vohū manaṅhā thrāyōidyāi drigūm yūshmākhem*, ‘ con purità e mente buona

nutrire i vostri poveri' (*yaçna*, 34, 5). Poi, nel z., *thraiti*, 'nutrimento'; *thrāthra*, 'mantenimento' (scr. *trātra*, 'difesa'), in: *khshvas maoṅhō çunō thrāthrem*, 'sia di sei mesi il nutrimento del cane': *thrāya*, 'nutrimento' *thrāyodrigu*, 'nutritor di poveri'.

z. *thru*, scr. *sru*.

In origine la r. significa 'scorrere' cfr. *ῥυ* di *ῥέω* da *σρυ*, in ambedue le lingue. Ma il z. ha svolto il primo significato in quello di 'nutrire, mantenere', intermedia forse l'idea di 'lasciar scorrere'. Rad. ampliata è *thrash*, 'mantenere', donde *thraosta*, 'incremento'.

z. *thwaēsha*, scr. *tvesha*.

La parola deriva dalla r. *tvish* che nel scr. significa 'esser fortemente agitato', e nel vedico, in particolare, 'scintillare' (Scerbo, *Rad. Sanscr.* p. 32). Da ciò il scr. *tvesha* che è un agg. coi due significati di 'impetuoso, forte, gagliardo', e di 'scintillante'. Il z. *thwaēsha* che foneticam. è identico al scr. *tvesha*, è nome e significa 'agitazione forte dell'animo, spavento'.

z. *thwakhsh*, scr. *tvaksh*.

La r. in ambedue le lingue significa 'lavorare artisticamente', cfr. scr. *taksh* e z. *tash*. Ma il z. ha anche il significato di 'affrettarsi, di accorrere, di occuparsi con cura di una cosa', donde z. *thwakhsha*, 'agile, snello, energico'; z. *thwakhshaṅh*, energia, attività', molto affine nel significato al scr. *tvakshas*, 'operosità, prontezza'. Abbiamo anche il compar. scr. *tvakshīyaṁs*, 'molto gagliardo, molto energico'.

z. *daēva*, scr. *deva*.

Ecco un altro esempio di parola che accenna ad un supposto scisma religioso, perchè il z. *daēva* significa 'spirito maligno, demone' (donde il np. *dēv*, 'demone', e il sir. *dayvo*, 'demone'), mentre il scr. *deva* è un dio buono e benefico. Ma forse ha ragione lo Spiegel quando dice che gl' Irani devono aver supposto derivare il nome non dalla r. *div*, 'risplendere', come deriva, ma dalla r. z. *dav*, *dab*, 'ingannare'.

z. *dagha*, scr. *dāha*.

Il scr. *dāha* dalla r. *dah* (z. *daz*) 'bruciare', ha il significato di 'ardore, bruciore, calore', anche di 'rogo'. Il z. *dagha*

ha significato più ristretto, cioè di segno o marchio fatto col ferro rovente; cfr. np. *dāgh*, ' marchio '.

z. *dañh*, scr. *dañs*.

L'uso di questo verbo è raro. Nei testi dell'Avesta la r. *dañh* è usata una sola volta, in *dīdañhē*, 1ª p. sing. med. Nel scr., sec. Cappeller, si usa soltanto la voce *dañsayas*. Il z. *dañh* significa ' informare, far conoscere una cosa ad alcuno '; il significato del scr. è incerto. È ' mostrar forza, meraviglioso ', sec. il Lessico petropolitano citato dallo Scerbo (*Rad. Sanscr.* p. 32); è ' prestare aiuto '; è ' castigare ', sec. altri. Forse nel significato di ' prestare aiuto ' sta il nesso col significato del z. I derivati recano pure questa differenza di significato: z. *dañhañh*, ' abilità, perizia, conoscenza ', e scr. *dañsas*, ' forza ed energia prodigiosa '; z. *dañhista*, ' sapientissimo ', e scr. *dañsishṭha*, ' meravigliosamente forte nelle opere '; z. *dañgra*, ' sapiente ', e scr. *dasra*, *dasma*, ' energico, prodigioso nelle opere '.

z. *dab*, *dav*, scr. *dabh*.

Il significato primo della r. deve essere stato quello conservato dal scr., cioè ' offendere, recar danno, ingannare '. Il lessico petropolitano confronta gr. *δάπτω* e lat. *damnum* (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v.). Il z. non ha traccia del significato primo di ' nuocere '; ha quello di ' ingannare ', con uso frequente.

z. *darena*, scr. *dāraṇa*.

La r. è z. e scr. *dar* (pr. scr. *dṛṇāti*) ' lacerare '; ma z. *darena* è ' fessura, spaccatura, voragine, burrone '; anzi è parola usata soltanto in quest'ultimo significato: *yā darenāhu... frazarsta* ' (giovenca) precipitata nei burroni ' (*yasht*, 10, 38, in Justi). Il scr. *dāraṇa* è un astratto, un nome d'azione, e vuol dire l'atto dello ' spaccarsi ', dello ' scoppiare ' (nome), ' scoppiante, fendentesi ' (agg.).

z. *dā*, antp. *dā*. scr. *dā*.

Qui vuolsi notar soltanto che questa r. in z., con la prep. *ā*, significa ' dare '. Se ne ha tuttavia un solo esempio nei testi, esempio dubbio, cioè *adaçta* (*yasht*, 24, 39). Invece il scr. *dā*, con *ā*, significa il contrario, cioè ' prendere, togliere, afferrare, ricevere, tirare a sè, rubare ', ecc.

z. *dāman*, scr. *dhāman*.

Il scr. *dhāman*, dalla r. *dhā*, ' porre, ordinare, istituire ', ha molti significati, cioè ' luogo dove si sta, casa, signoria, potenza, ordinamento, uso, costume ', ecc. Di tutti questi significati era pur suscettibile il z. *dāman* (r. *dā* = scr. *dhā*, gr. *θε*), ma, per influenza religiosa, esso si è ridotto al solo significato di ' creatura ' in genere. Il phl. *dām* ha pure questo significato. Il np. *dām* è disceso a quello di ' animali domestici ' in genere, opposto a np. *dad* e *dadoh*, coll. ' bestie feroci '.

z. *dāhi*, scr. *dhāsi*.

Il scr. *dhāsi* ha il significato di ' luogo, posto abituale, abitazione; il z. *dāhi* significa ' creazione '. Là r. è *dhā* (z. *dā*), ' porre ', che nell'iranico, per influenza religiosa, ha il significato di ' creare ' che spicca su tutti gli altri. Cfr. di sopra *dāman*. Così l'antp. *adā*, usato tante volte nelle Iscrizioni, significa ' creò '.

z. *dī*, antp. *di*, scr. *dhī* (*dhyā*).

Nell'iranico questa r. significa ' vedere ', e con le prep., ' guatare, riguardare, osservare ', ma sempre in senso materiale; cotesto anche nel neo-iranico, phl. *dītan*, np. *dīdan*, ' vedere '; np. *dīdah*, ' occhio '. Ma nel scr. ha significato trasportato dal materiale al morale, cioè quello di ' osservare pensando, pensare, considerare, intendere, intuire '. La r. *dhyā* scr., che è affine, significa ' meditare '.

z. *duzhita*, scr. *durita* (da *dush*, male + *ita*, part. di *i*, ' andare ').

Il z. *duzhita* significa ' difficilmente accessibile, in: *upa kviriñtem, duzhitem*, ' presso l'inaccessibile Kv. ' (*yasht*, 15, 19); *pathām, duzhitanām*, gen. pl. di ' vie inaccessibili ' (*yasht*, 13, 20); anche vuol dire ' non accostabile ' (si dice dei cani). Il scr. *durita*, come nome, significa ' esito infelice di una impresa, danno, pericolo, angustia, distretta ', e, come agg., vuol dire ' cattivo, difficile, malvagio '.

z. *dushmanañh*, scr. *durmanas* (*dush* + *manañh*, *manas*, ' mente, pensiero ').

Il z. *dushmanañh* è ' colui che pensa male, che è maligno ', mentre il scr. *durmanas* è ' colui che è d'animo turbato, mesto ', ecc. Il np. *dushman* vuol dir ' nemico ', cfr. gr. δυσμενής.

z. *draogha*, antp. *drauga*, scr. *drogha*.

L'iranico *draogha*, *drauga*, come nome, significa 'bugia, menzogna'; come agg. (nel solo z.), vale 'bugiardo, mentitore', mentre il scr. *drogha* significa 'malizioso'. Ma si vegga qui sotto r. *druj*, *druh*.

z. *druj*, antp. *duruj*, scr. *druh*.

Il significato primo della r. è stato conservato dal scr. in cui *druh* significa 'danneggiare, offendere'. Nell'iranico (z. *druj*, antp. *duruj*) il significato è trasportato al morale 'mentire'.

z. *nāvaya*, scr. *nāvya*.

Il z. *nāvaya* significa 'scorrevole', anzi 'corrente' (dell'acqua), e si trova sempre congiunto col n. *āfs*, 'acqua', nell'Avesta; perciò *āfs nāvaya*, 'acqua corrente' (*yasht*, 14, 39; 16, 3); pl. *āpō nāvayāo*, 'acque correnti' (*yasht*, 10, 14; 13, 10), ecc. Ma il scr. *nāvya* vuol dire 'navigabile', e, come nome, 'fiume navigabile', ciò che vuol dire che, mentre il significato del z. *nāvaya* è intransitivo, quello del scr. è come transitivo, per così dire. Lo Spiegel (*Altp. Keilinschr.* p. 228) dà al z. *nāvaya* pure il significato di 'navigabile' (schiffbar), ma ciò è contraddetto dagli esempi tutti dell'Avesta (cfr. Justi, *Handbuch der Zendsprache* s. v.) che vogliono 'scorrente'.

z. *paitistāna*, scr. *pratishṭhāna*.

Il z. *paitistāna* significa 'piede' (umano), poi 'piede-misura', usato in un luogo alquanto oscuro (*Vend.* 8. 19), ma in cui il significato della parola non è dubbio: phl. *patīstān*. Il scr. *pratishṭhāna*, invece, significa 'fondamento, base'.

z. *pairikara*, scr. *parikara*.

Il z. *pairikara* (collett.) significa certi circoli o cerchi fatti in giro, prescritti dall'Avesta per alcune cerimonie religiose, laddove il scr. *parikara* vuol dire accolta di gente che sta attorno a qualcuno, quindi 'corteggio, corteo, servitù'; anche 'schiera, folla che attornia'; anche 'cintura'.

z. *pairivāra*, scr. *parivāra*.

La r. è *var*, 'coprire, difendere', ma il z. *pairivāra*, col significato di 'recinto, siepe, muro, difesa' (di qui l'ebr. *parbar*, pl. *parvarīm*), è più vicino alla r. che non il scr. *parivāra* che vuol dire bensì 'recinto, coperta', ma anche 'compagnia, corteggio'.

z. *paurva*, scr. *pūrba*, *pūrva*.

Concordano il z. *paurva* e il scr. *pūrva* nei significati di ‘anteriore’ (di tempo e di luogo). Ma il z. ha anche il significato di ‘eccellente’ (dall'idea di primo, preposto, ecc.), poi di ‘abbondante’, che manca al scr.; *āfs paurva*, ‘acqua abbondante’ (*Vend.* 2, 58).

z. *par*, scr. *par* (pr. *pṛṇāti*).

Al semplice concordano z. e scr. *par*, ‘riempiere, saziare’; ma poi: z. *ni+par*, ‘portare, apportare, propagare’ al caus.; scr. *ni+par*, ‘versare, spandere, disperdere’; z. *fra+par*, ‘portar via, allontanare, distogliere; anche ‘apportare’; scr. *pra+par*, ‘riempiere, colmare’; — z. *hām+par*, ‘spingere innanzi, favorire, promuovere’; scr. *sam+par*, ‘riempiere, colmare’, caus. *sampūrayati*, ‘egli compie, egli conduce a termine’.

z. *para*, antp. *parā*, scr. *parā*.

Il z. *para* significa ‘prima’ (in ordine di tempo), in: *hamatha yutha parācit*, ‘così come prima’ (*Vend.* 6, 71); poi anche ‘dinanzi, davanti’, poi ‘a cagione di...’, ecc. L'antp. *parā* vuol dir ‘contro’; ma il scr. *parā* (solo come primo membro di composizione, come in *parākrama*, *parābhava*), significa ‘via, fuori, fuori di...’, ecc. Del resto, in queste parti del discorso, quali sono le preposizioni, la comparazione dei significati è molto difficile.

z. *pareç*, antp. *parç*, scr. *prach*.

Dal primitivo significato di ‘cercare, domandare, interrogare, pregare’ (cfr. lat. *precor*, got. *fraihnan*), questa radice passò poi a quello di ‘inquisire’, poi di ‘punire’. Ma quest'ultimo significato è proprio soltanto dell'antp. in cui abbiamo *aparçam* (Bh. I, 22), ‘io punii’, e il part. *ufraçta*, ‘bene inquisito, ben punito’ (antp. *u* = z. *hu* = scr. *su*). Intanto, le differenze tra z., antp, e scr. sono: z. *ā+pareç*, ‘trattenersi in colloquio con alcuno’: scr. *ā+prach*, ‘dare l'addio ad alcuno, salutarlo’; — z. *paiti+pareç*, ‘interrogare, inquisire’; antp. *pati+parç*, ‘leggere’; — z. *ham+pareç*, ‘interrogare, consigliarsi’; scr. *sam+prach*, ‘trattenersi a parlare, salutarsi l'un l'altro’, ecc.

z. *pish*, antp. *pish*, scr. *pish*.

La r. in origine dovette significare ‘tritare, pestare, fregare’;

cfr. lat. *pinsere*, medesima r. Il scr. è stato più fedele al significato primitivo, perchè *pish* (anche nei composti con *ud, vi, sam*), è sempre ' tritare, pestare, macinare '; donde scr. *pishṭa*, ' farina, focaccia ' (cfr. lat. *pistor, pistrinum*, ecc.). Il z. *pish* vuol dire pure ' fregare, pestare, colpire ', ecc., donde z. *pistra*, ' colpo, ferita, ammaccatura, macinatura '. Ma l'antp. partendo dal concetto di ' fregare, scalfire ', ha dato alla r. *pish* il significato di ' scrivere '. Cotesto però con la prep. *ni;* onde abbiamo antp. *niyapisham*, ' io scrissi '; e *nipishta*, ' scritto '; e *nipishtanaiy*, ' scrivere '; poi phl. *nipishtan* e np. *nuvishtan*, ' scrivere '. Cfr. polacco *pis-mo*, ' scrittura '.

z. *frakara*, scr. *prakara*.

Il z. *frakara* significa ' effetto ', ma il scr. *prakara* è ' mucchio, quantità '. Il Benfey aggiunge anche il significato di ' aiuto ' (Hülfe) in *Skr. Chrest.* s. v.

z. *fravāza*, scr. *pravāha*.

Il z. *fravāza* significa ' incremento, favore ', nel senso zoroastriano del favorire e promuovere le cose e le opere buone; *fravāza* (istr.) *vazaiti*, ' egli promovendo promuove *la legge* ' (*Vend.* 3, 100). Ma il scr. *pravāha* è ' corrente d'acqua, fiume; atto dello scorrere; indirizzo (Richtung auf, Cappeller, *Sanskr. Wört*, s. v.); affaccendarsi, occuparsi di una cosa ' (Beschäftigung, Benfey, *Sanskr. chrest.*, s. v.). I significati del z. *fra* + *vaz* e del scr. *pra* + *vah* (da cui *fravāza* e *pravāha* non differiscono molto (menare, condurre, spingere, correre, affrettarsi), ma sono tali che spiegano i significati differenti delle due parole derivate.

z. *fravāra*, scr. *pravāra*.

Il z. *fravāra* è ' recinto, corte, cortile ' (cfr. np. *farvār*, ' domus aestiva, coenaculum, domus hiemalis ', Vullers, *Lexic. pers.*, s. v.); mentre il scr. *pravāra* significa ' copertura, coperta, sopravveste '. La r. è z. e scr. *var*, 'coprire', che con la prep. (z. *fra*, scr. *pra*) significa ' difendere, custodire '.

z. *frī*, scr. *prī*.

Il primo significato di questa r. deve essere stato quello di ' amare, compiacersi di una cosa, rallegrare ', e con tale significato si mantiene nel z. e nel scr.; cfr. got. *frijon*, ' amare '.

Però il scr. sembra essersi fermato più su quello di ' rallegrare e rallegrarsi ', trovandosi che il medio *prīyate* vuol dire ' egli si rallegra ', e il caus. *prīṇayati* vuol dire ' egli rallegra '; poi *prīta,* ' soddisfatto, allegro, contento; amato '; *prīti,* ' contentezza, soddisfazione; amicizia, affezione '; *prīṇana,* ' rallegrante, sollazzo, contentezza '. Convengono z. *frya* e scr. *priya,* ' caro '; ma il z. *frī* significa non solo ' amare ', ma anche ' esaltare, lodare, benedire, invocare '; *taṯ vīçpem frīnāmahi,* ' tutto ciò invochiamo ' (*Vend.* 20, 18); anche ' supplicare '; *frīnemnā ahurāi ā,* ' supplicanti ad Ahura '. Il part. *frita* e *frīta,* tuttavia significa anche ' caro, accetto, amato '. Con le prep. z. *ā* + *frī* significa ' benedire, augurar del bene, anche maledire ' (*yaçna,* 8, 18), *āfrīnāmi,* ' io maledico '; ma il scr. *ā* + *prī* vuol dire ' accontentare, appagare, anche sollazzarsi '. I derivati del z. vanno d'accordo col significato fondamentale del z.; perciò: *friti,* ' benedizione, preghiera ' (in *ratufriti,* ' preghiera in tempo opportuno '), mentre scr. *prīti* è ' soddisfazione ' (v. sopra); poi *frīna, āfrīna,* ' benedizione, preghiera ' cfr. phl. *āfrīn,* np. *āfarīn,* ' benedizione, lode '. Il phl. *āfrītan* e np. *āfarīdan* significano ' creare '. Forse qui sotto è un concetto teologico, sia che il creare di Dio sia stato considerato come atto di amore, sia che sia stato pensato come atto di benedizione celeste.

z. *fru,* scr. *pru.*

Mentre il scr. *pru* (forma vedica e più arcaica di *plu,* ' nuotare '; Scerbo, *Rad. Sanscr.* p. 45) significa ' andare, correre con impeto, scorrere, balzare ', il z. *fru* significa soltanto ' andare, muoversi, passare '. Anzi, anche quando è usato con le prep., prevale il causale, essendo usato pochissimo al semplice; nei testi una sola volta, *frafravaiti* (*yaçna,* 9, 101). Quindi il causale significa ' portar via, menar via, spegnere '; cfr. phl. *fravītano,* ' spegnere '; poi z. *uç* + *fru,* caus., ' annientare '; *ni* + *fru,* caus., ' portar via '; *fra* + *fru,* caus., ' spinger via '.

z. *bagha,* antp. *baga,* scr. *bhaga.*

La r. è *bhaj* scr. che significa ' spartire, dare a ciascuno la sua parte ', donde il scr. *bhaga,* ' forte, felice, provvidenza divina '. Così scr. *bhaga,* è più vicino al significato primitivo della r. L'iranico invece, z. *bagha,* antp. *baga,* significa ' dio ',

non il Dio supremo in sè, sebbene possa attribuirsi anche ad Ahura Mazda (*baga vazraka Auramazdā*, 'un gran Dio è A. M.', dicono gli Achemenidi nelle Iscrizioni), ma è nome comune. Perciò le Iscrizioni hanno sovente questa e simili altre espressioni: *Auramarzdā..... utā aniyā bagāha tyaiy hañtiy*, 'A..... e gli altri Dei che sono' (Beh. IV, 61, ecc.).

z. *bud*, scr. *budh*.

Il significato primitivo della r. dovette esser quello di 'aver sapore, mandare odore, esser sapido', donde fu facile il passaggio all'altro di 'sapere'; cfr. lat. *sapere* e *sapor* (Ascoli, *Studi Irani*, p. 6). Ma il z. si è fermato di preferenza al significato di 'mandar odore, profumo', sebbene non manchi il significato di 'notare, vedere, discernere (*būidhyaēta*, 'egli noti', *yaçna*, 9, 70); *būidhyoimaidhē*, 'possiam noi notare', *yaçna*, 9, 69, 70), e l'altro di 'destare, suscitare, risvegliare'. Ma, oltre il semplice (in *baodhaitē*, 'egli va suffumigando *la casa*', yasht, 17, 6), z. *ā* + *bud* significa 'suffumigare'; *upa* + *bud*, 'suffumigare'; ma z. *fra* + *bud*, 'destare'; *ham* + *bud*, 'sapere, conoscere'. Nei derivati abbiam pure i due significati; quindi z. *baoidhi*, 'fragranza', cfr. phl. e np. *bōy*, 'odore'; *bōy* np. significa anche 'sentore': z. *baodha*, 'odore'; *baodhañh*, 'coscienza, sentimento'. Ma il scr. *budh* non ha conservato alcun resto, nemmeno nei suoi molti derivati (*budha*, 'saggio, savio'; *budhi*, 'sapienza, saviezza'; *budha*, 'saggio prudente'; *boddhar*, 'conoscitore', ecc.), del significato di 'odorare', bensì quello soltanto di 'sapere, conoscere, intendere, notare, discernere, vegliare', e ciò anche nei composti con *ams*, *ava*, *ni*, *pra*, *prati*, *vi*, *sam*. Neanche il gr. πυθ (πυνθάνομαι, πεῦσις, πύστις) ha alcun resto del significato di 'odorare', ma soltanto di 'apprendere, sapere, conoscere'; cfr. got. *anabiudan*, 'notificare'; *faurbiudan*, 'proibire'. Così quel significato di aver sapore sembra esser limitato all'iranico.

z. *bū*, antp. *bu*, scr. *bhū*.

Nel significato generale che è quello di 'essere' questa r., senza prep., conviene, si può dire, in tutte e tre le lingue. Con le prep. varia alquanto. Così z. *ā* + *bū*, 'diventare, riuscire', nel senso del lat. *evadere*, in: *yais ā añhus paouruyō bavat*,

'onde a principio venne fuori (entstand, Justi) il mondo' (*yaçna*, 28, 11), anche 'andare innanzi, arrivare a raggiungere qualche cosa'; mentre il scr. *ā* + *bhū* vuol dire 'esser presente, pronto', ecc. — z. *pairi* + *bū* conviene con scr. *pari* + *bhū* nel senso di 'cingere, ricingere, attorniare'. Ma non convengono i seguenti significati: z. 'originarsi, venir fuori (*Vend.* 14, 71), ottenere' (?, in: *pairi bavaiñti*, *Vend.* 19, 89), coi scr. 'superare, vincere, poi sprezzare, umiliare, deridere', i quali sono come svolgimenti ulteriori di quello di 'ottenere', che già sembra trovarsi nel z.; — z. *fra* + *bū* e scr. *pra* + *bhū* convengono nel senso di 'venir fuori, comparire, riuscire' (herkommen, Justi e Cappeller), ma non nei seguenti: z. 'andar via' e scr. 'allargarsi, crescere, divenir potente, signoreggiare, potere, aiutare', ecc. — z. *vi* + *bū* e *viṭ* + *bū*, 'andar via, procedere, andare', e scr. *vi* + *bhū*, 'riuscire, apparire, comparire'.

z. *bereti*, scr. *bhrti*.

Il z. *bereti* si trova soltanto in composti (*usta-bereti*, *gāmō-bereti*, *hu-bereti*, ecc.) e significa l'atto 'del portare, del produrre'; ma il scr. *bhrti* è l'atto 'del procacciare, procurare, poi sostentamento, premio, mercede', ecc. La r. è z. *bar*, scr. *bhar*, 'portare'.

z. *mainyu*, scr. *manyu*.

La r. è *man* (z., antp., scr.) che è presa consuetamente nell'accezione di 'pensare' ma che forse in origine doveva significare ogni movimento interno dell'animo o della mente. Perciò, la parola derivata z. *mainyu* e scr. *manyu* potè assumere diversi e lontani significati, che tutti però hanno per fondamento quello ora notato. Intanto, mentre il scr. *manyu* significa 'senso, temperamento, zelo, ira (cfr. gr. μῆνις, ira), impeto d'animo, mal talento, dolore tristezza', il z. *mainyu* vuol dire 'spirito', usato a significare ora lo spirito buono *mainyus çpénistā* (*yaçna*, 30, 5), ora il cattivo *akaç-ca mainyus* (*yaçna*, 32, 5, ecc.), secondo il concetto religioso dualistico del zoroastrismo. Come agg., significa 'spirituale, celeste, invisibile'; poi, ancora come nome, 'cielo, paradiso' (*yaçna*, 28, 11; 46, 3); cfr. phl. *mīnōi*, 'cielo, spirito celeste', e np. *mīnō*, 'paradiso'. Invece, z. *ma-*

nañh e scr. *manas* (cfr. gr. *μένος*), ‘pensiero, mente, energia dello spirito’, convengono, si può dire, nel significato.

z. *maga*, scr. *magha*.

La r. è z. *maz*, scr. *manh*, ‘esser grande’, ma, in scr., anche ‘donare’, significato secondario, venuto forse dall'intermedio ‘esser liberale, esser largo e munifico, ecc.’. Donde la differenza del z. *maga*, ‘grandezza, magnificenza, opera illustre’, da cui z. *magavañt*, ‘grande, illustre, magnifico’, e scr. *magha*, ‘dono, mercede, premio, ricchezza, potenza’, donde scr. *maghavant*, ‘liberale, magnifico, ricco’. Quanto al significato ‘di atto al matrimonio’ che ha pure il z. *magavañt*, notò lo Spiegel (Justi, *Handb. der. Z. spr.* s. v.) che il significato fondamentale della parola è quello di ‘grande’, poi di ‘cresciuto, adulto’, quindi ‘atto al matrimonio’. Minor differenza, a quanto pare, hanno gli altri derivati della medesima r.; z. *maz*, ‘grande’, scr. *mah*, ‘grande, potente, ricco, adulto, annoso’; — z. *maza*, ‘grandezza’ (soltanto in composti), scr. *maha*, ‘grande’; — z. *mazañt*, ‘grande’, scr. *mahant*, ‘grande, ampio, potente’, ecc.

z. *man*, antp. *man*, scr. *man*.

Della r. *man* e del suo significato abbiam fatto qualche cenno sotto z. *mainyu* e scr. *manyu*. In z. essa si trova usata con *upa* e con *fra*; in scr. con prep. diverse da queste due. Soltanto convengono le due lingue nell' usar la prep. *vi*; ma z. *vi + man* significa ‘considerare’, in *vīmanyata* (*Vend. Sadè*, 490, in Justi, *Handb. der Z. spr.* s. v. *man*), mentre il scr. *vi + man* vuol dire ‘distinguere, discernere’, e al caus. ‘disprezzare’, onde scr. *vimāna* e *vimānana*, ‘disprezzo’, mentre z. *vimanañh* significa ‘dubbio’; cfr. phl. e np. *gumān*, ‘opinione, avviso, pensiero’.

z. *mara*, scr. *smara*.

Il z. *mara* sta per *hmara* (cfr. np. *na-hmār*, ‘innumerevole’), dalla r. *mar*, per *hmar*, scr. *smar*, ‘ricordarsi’. Ma il z. *mara* è notato dal Justi (s. v.) col significato di ‘parola’, sebbene non si alleghi alcun esempio di testi, mentre il scr. *smara* è ‘ricordo, pensiero, desiderio, amore, il dio dell'amore’.

z. *mā*, antp. *mā*, scr. *mā*.

La r. significa *misurare* e ha molti altri significati secon-

dari e affini. Convengono nel semplice il z. e il scr. quanto al significato di 'misurare'; ma z. *upa + mā* vuol dire 'aspettare' in: *cvaṭ drājō upamaitīm āçtē gareñti*, 'quanto si deve aspettare prima di mangiare?' (*Vend.* 5, 54), mentre il scr. *upa + mā* è 'aggiudicare, accordare, prestare, comparare, paragonare'; — z. *fra + mā* significa 'domare' (cfr. phl. *frāmūtan* e np. *farmūdan*, 'comandare'), mentre scr. *pra + mā* vuol dire 'misurare'. L'antp. non ha che il part. *āmāta*, 'provato, approvato, abile', che corrisponde al z. *āmāta* (*ā + mā*), 'abile, esperto'; cfr. np. *āmādan*, 'apprestare'. Ha però anche *framāna*, 'legge', cfr. np. *farmān*, 'comando', e scr. *pramāṇa*, 'norma, misura, autorità'; poi *framātar*, 'colui che comanda'.

z. *māya*, scr. *māyā*.

Da qual parte stia il significato primitivo, non si può bene determinare; ma il z. *māya* significa 'sapienza', mentre il scr. *māyā* ha tutti i significati attivi, cioè 'magia, malia, astuzia, inganno, illusione, fascino, ciarlataneria, anche acutezza d'ingegno'. O forse il significato primitivo l'ha il z. *māya*, 'sapienza', da *mā*, 'misurare, computare?' Cfr. z. *māyu*, 'sapiente (?)' secondo lo Spiegel (in Justi, *Handb. der Z. spr.* s. v.).

z. *mit*, *mith*, scr. *mith*, *meth*.

Il significato primitivo della r. sembra essere stato quello di 'congiungere, avvicinare, collegare, stare insieme (z. *miṭ*), poi d'incontrarsi', ma in senso nemico, quindi di 'biasimare, dir male', ecc. (scr.), poi di 'ingannare' (z. *mith*). Questi diversi significati incontransi poi nei derivati, in z. *mithwañṭ*, 'congiungimento' (in *thri-mithwañt*); z. *mithwan e mithwara* e *maētha*, 'paio'; z. *maēthana* e *maēthanya*, 'casa'; scr. *mithas*, 'insieme'; scr. *mithuna*, 'paio'; — poi z. *mitha*, 'falso', z. *mithañh*, 'falsità', z. *mithwa*, 'bugia'; scr. *mithu*, *mithuyā*, *mithus*, 'falso, falsamente'; *mithyā*, 'inutilmente', ecc.

z. *mithra*, antp. *mithra*, scr. *mitra*.

Nel z. e nell'antp. *mithra* è il nome del dio della luce, Mithra, *Μίθρας*, il sole. Designa pure il sole il scr. *mitra*. Come nome comune, il z. *mithra* è 'convenzione, accordo, patto' (cfr. di sopra z. *miṭ*, 'congiungere, convenire'), mentre il scr.

mitra, come nome comune, significa 'amico'. La r. sembra essere *miṭ* (z. v. sopra) nel senso di 'congiungere', ovvero, sec. il Benfey (*Sanskr. Chrest.* s. v.), il scr. *mitra*, scritto *mittra*, da una r. *mid* (col suff. *tra*) che vuol dire 'amare' (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v. *mid*). Cfr. np. *mihr*, 'sole, e anche amore'.

z. *mūthra*, scr. *mūtra*.

Il scr. *mūtra* significa 'orina', ed è questo il significato primitivo se si fa derivar la parola dalla r. *miv*, *minv* = *mih*, 'orinare', sec. il Benfey (*Sanshr. Chrest.* s. v.). Il z. *mūthra* ha amplificato il senso primitivo, significando, in genere, 'sozzura, immondizia'.

z. *meregha*, scr. *mrga*.

Il z. *meregha* significa 'uccello', e tale significato ha la parola corrispondente nelle altre lingue iraniche, phl. *murv*, parsi *muru*, *mūru*, np. *murgh*. Il scr. *mrga* si è specializzato nel significato di 'gazzella', ma vuol dire anche, benchè l'altro significato sia il più frequente, ogni bestia selvatica, ogni selvaggina, anche uccelli (Cappeller, *Skr. Wört.* s. v.). Il significato primitivo della parola dovette essere di qualunque bestia non domestica, ma selvaggia.

z. *māthra*, scr. *mantra*.

Influenza religiosa ha fatto restringere il significato del z. *māthra* a quello di 'parola santa, di precetto della legge santa'; frequente, nei testi, l'espressione *māthrō çpeñtō*, 'la parola santa'. Ma il scr. *mantra*, restato più libero, ha significato assai più esteso, non solo 'd'inno, di preghiera, di parola, di consiglio, di divisamento', ma anche di 'formola magica'. La r. è *man*; v. sopra.

z. *yazata*, scr. *yajata*.

Anche qui influenze religiose hanno dato al z. *yazata* un significato speciale; z. *yazata* è parola che designa un ordine di esseri soprannaturali, benefici all'uomo, come Mithra, Çraosha, la Terra, il Fuoco, Haoma, ecc., a capo dei quali sta lo stesso Ahura Mazdāo. Il np. *yazdān* (pl.) significa 'Iddio'; cfr. pārsi *yazd* (sing.). Il scr. *yajata*, invece, è un semplice agg. e significa 'santo, divino'. La r. è z. *yaz*, scr. *yaj*, 'adorare, celebrare'.

z. *yazu*, scr. *yahu*.

Il significato primo di questa parola deve essere stato quello di 'giovane'; cfr. vedico *yahva*, 'giovane' (Bargaigne et Henry, *Manuel Vedique*, s. v.), e scr. *yahvant*, 'giovanile'. Infatti il scr. *yahu*, come nome, significa 'fanciullo'; poi, come agg., significa 'giovane, nuovo; poi baldo, aitante, energico'. L'iranico ha trasportato il significato al morale, onde z. *yazu* vuol dire 'alto, eletto, elevato, nobile'. Il passo più sicuro dove si trova questa parola è: *thwā mēṅhī yazūm çtōi manaṅhā*, 'io ti ho riconosciuto come il più alto in ispirito nella creazione' (*yaçna*, 31, 8).

z. *yaṭ*, scr. *yat*.

Il significato primo della r. forse era quello di 'correre, accorrere, affrettarsi'. Ciò si proverebbe dagli esempi z. *yayata dunma yayata*, 'la nuvola va, va' (perf. in *Vend.* 21, 3), e z. *imāo yaētushīsca* (part. perf. fem. acc. pl.) *zaothrāo*, 'queste acque lustrali scorrenti' (*Viçpered*, 12, 14). Di questo significato nulla nel scr., ma sì i derivati, cioè 'sforzarsi, metter cura, dare opera, industriarsi, ordinare'; perciò scr. *yatra*, 'cura, diligenza, attenzione'. Il z. ha pure questi significati anche nel semplice; poi z. *fra* + *yaṭ* e scr. *pra* + *yat* significano egualmente 'studiarsi, sforzarsi'. Il corrispondente gr. è ζητέω, 'cercare', cioè l'andar qua e là con qualche intento.

z. *yam*, scr. *yam*.

In origine, la r. doveva significare 'governare, reggere'; donde poi i significati secondari. Nel semplice non si trova usata nei testi zendi. Abbiamo tuttavia z. *ā* + *yam*, 'guidare, volgere i propri passi', secondo il Justi (s. v.) che tuttavia non cita alcun testo, mentre al medio si trova *āyamaitē* (*yaçna*, 31, 13), 'commettere *un peccato*'; ma il passo è dubbio e questo significato è dato dalla tradizione: *ācarati* (Neriosengh), mentre scr. *ā* + *yam* è 'tendere, stendere, tender l'arco, regolare, frenare'; — z. *upa* + *yam* è 'subigere puellam', significato conservato soltanto nel part. (con pref. *a*-, *an*-, negativo), in: *anupayata*, 'non subacta puella' (*Vend.* 16, 64), e scr. *upa* + *yam* è 'prendere, afferrare, impadronirsi', e, al medio, 'prender moglie', ciò che si connette col significato del z., che è

più verista e primitivo, perchè il passo dove trovasi *anupayata*, è *kanyām açkeñdām anupayatām*, 'puellam non violatam (r. z. *çkeñd* = z. *çcid*, 'scindo') neque subactam'.

z. *yāna*, antp. *yāna*, scr. *yāna*.

La parola, derivando dalla r. z. e scr. *yā*, 'andare', significa 'cammino, l'atto dell'andare, il viaggiare, poi il mezzo per viaggiare, il carro, la nave'. Questi sono i significati del scr. *yāna*. Ma l'iranico ha trasportato la parola al significato morale, e perciò *yāna* vuol dire il mezzo di progredir moralmente, cioè 'felicità, favore, benefizio, grazia concessa da Dio, benedizione'. Questo è il senso della parola in z. e in antp. *Adam yānam jadiyāmiy Auramazdām*, 'io domando una grazia ad Auramazda, dice il re Dario' (H. 21). Il phl. *yān* è pure 'dono celeste'. Ma i dizionari persiani indigeni al np. *yān* dànno il significato di 'giumento e veicolo', *markab u rāḥilah* (Vullers, *Lex. pers.* s. v.).

z. *raocañh*, antp. *raucah*, scr. *rocis*.

Il scr. *rocis* foneticamente non corrisponde del tutto all'iranico *roacañh*, *raucah*. Si noti però che z. *raocañh* e scr. *rocis* convengono nel significato di 'luce, splendore', ecc. Ma il z. *roacañh*, al pl., denota 'le stelle del cielo', *raocāo*, 'le stelle, che noi vediamo dalla terra', mentre poi con *anaghra*, infinito, il pl. *raocāo* significa 'il quarto paradiso, luogo dell'eterna luce'. L'antp. *raucah*, invece, significa 'giorno' soltanto; cfr. phl. *rōj*, np. *rōz*, 'giorno'.

z. *raodha*, scr. *roha*.

La parola deriva dalla r. z. *rud*, scr. *rūh* (v. *rud*, *ruh*, più innanzi), 'venir su crescendo'; perciò dovette significare il crescere, il venir su, il farsi adulto. Secondo tale significato è usato appunto il scr. *roha;* ma il z. *raodha* ha anche il significato di 'persona (come quella che cresce, che vien su), di statura, di aspetto, poi di volto, di faccia'. Cfr. np. *rūy*, 'volto, viso; poi superficie; poi modo, maniera, guisa', ecc.

z. *ratu*, scr. *rtu*.

Convengono le due lingue nel dare alla parola il significato di 'tempo stabilito'; il scr. *rtu* ha anche quello particolare di 'stagione dell'anno'. Ma poi si prese a denotar con essa la

regola fissa di un tempo dato e stabilito, di un tempo rituale; però il scr. *rtu* significa non solo il tempo opportuno e propizio per fare il sacrifizio agli Dei, ma anche la regola, l'ordine, la maniera del farlo. Il z. *ratu*, poi, astrae ancora di più, significando ' legge, potestà '; *qahami ratavō* (loc.), ' secondo la propria potestà ' (*Vispered.* 16, 11). Di qui è il passo ancora al concreto, onde il z. *ratu* significa anche ' signore, duce, capo '. Il phl. *rat* e il pārsi *raṭ* significano pure ' duce e signore '; il np. *rad* è usato molte volte da Firdusi nel senso di ' sapiente, di saggio, anche di forte, di valoroso '. Fortuna delle parole! La r., è z. e scr. *ar*, ' andare, camminare ', onde nel z. *ratu* e scr. *rtu*, il tempo è rappresentato come ciò che va e va sempre; cfr. z. *aiwigāma*, phl. *ōgām*, np. *hangām*, ' tempo ', cioè l'andante (r. *gam*, ' andare ', con *aiwi* e *ham*).

z. *rap* (per *hrap*, *harp*), scr. *sarp*.

Questa r. a principio dovette significare ' strisciare, andar carpone, serpere, serpeggiare. Tale è il significato del scr. *sarp* (cfr. gr. ἕρπω, lat. *serpo*), che poi assume i secondari di ' ritrarsi, cedere, sfuggire ', ecc. Nell'iranico invece la r. ha il solo e semplice significato di ' andare, camminare; poi di partire, anche di morire '; cfr. phl. e np. *raftan*, ' andare, partire '; phl. e np. *raftār*, ' andatura, incesso ', ecc.; np. *raftah* (part.), ' partito, andato, morto '. Nel. z. abbiamo un solo esempio, *rapto* (*Vend.* 13, 131), partic. med. Ma l'esempio è dubbio. Leggesi: *raptō paourvaēibya yatha rathaēstāo*, ' egli va innanzi come un guerriero '. In luogo di *raptō*, lo Spiegel (*Comment. über das Av.* I, p. 318) legge *yatō* per *yātō*, da *yā*, ' andare '. Comunque sia, anche se mancasse il z., è chiaro dagli idiomi moderni iranici che nell'Iran la r. in questione ha soltanto il significato di ' andare, camminare ', differente assai dal primitivo. Oltre il phl. e il np. già citati, cfr. balucio *ravān*, ' io vado '; *rauth*, ' egli andò '; curdo *ravum*, ' io vado ', ecc. Anche il gr. ἕρπω significa spesso ' andare, muoversi, accostarsi ', e gli esempi ne sono frequenti.

z. *rāi*, scr. *rai*.

In principio dovette significar ' possesso, avere, sostanza, ricchezza '; cfr. vedico *rayi* = *dhana*, ' ricchezza ' (Spiegel,

Pārsi-Gramm. p. 180; Bargaigne et Henry, *Manuel védique*, s. v.). Ma il z. *rāi* significa 'splendore', significato che direttamente deriva da quel più antico che è del scr. Così gli aggettivi derivati, z. *raēvañt* e *raēva*, e scr. *revant*, significano rispettivamente 'splendido e ricco'. Il z. poi adopera *raēvañt* nell' eccezione non metaforica di 'splendido', quando chiama Tistrya (Sirio) *raēvāo*, cioè splendente (*yasht* 8, passim); e lo dice anche *çtārem raēvañtem* (acc.), 'stella splendente' (*yaçna*, 17, 24). Il phl. *rāyōmand* e il pārsi *raēmañt*, in senso morale, significano 'puro', *çuddhimant*, sec. Neriosengh (Spiegel, l. c.).

z. *rādañh*, scr. *rādhas*.

La r. è z. *rād*, scr. *rādh*, 'riuscire, prosperare, dare, ordinare'. Il scr. *rādhas* ha il significato generale di 'buono esito, buona riuscita, poi beneficio, dono, liberalità'. Il z. *rādañh*, per influenza religiosa, significa soltanto 'offerta pia', anche nel senso astratto del seguente passo (*yaçna*, 28, 7): *yā vé māthra çrévīmā rādāo*, 'perchè noi vi recitiamo, o inni, *come in luogo di* offerte pie'. Poi la parola si è concretata, onde z. *rādañh* vuol dire anche colui che fa offerte pie. Di qui il phl. *rāt* e il np. *rād*, 'generoso, liberale', tornando per via inversa al primo significato generale.

z. *rāma*, scr. *rāma*.

Il z. *rāma* che è un femm. (per *rāmā*, cfr. Spiegel, *Altbaktr. Gramm.* 123) dell'agg. *rāma* non usato nei testi, come nome significa 'riposo, tranquillità, lo star bene'. L'aggettivo *rāma* doveva significare 'piacevole, gradevole, dilettoso', come il scr. *rāma*, 'caro, leggiadro', e il np. *rām*, 'lieto, allegro, affabile, famigliare'. Ma il femm. scr. *rāmā*, corrispondente al z. *rāma* (per *rāmā*) di cui sopra, significa 'la donna amata, l'amanza, la donna' in generale. La r. è z. e scr. *ram*, 'riposarsi, dilettarsi'.

z. *rish*, scr. *rish*.

Il significato primo della r. dovette essere quello di 'far danno', anche di 'ricever danno (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v.), di offendere, anche di uccidere'. Il z. *rish*, benchè significhi anche 'offendere, danneggiare', pure si è più fermato nel si-

gnificato di ' ferire '. Ciò si vede anche nel phl. *rēshītan,* ' ferire ', e nel np. *rēshīdan,* di cui è restato solo part. *rēshīdah,* ' ferito '; cfr. z. *raēsha* e *raēshaṅh,* phl. e np. *rēsh* ' ferita ', mentre il scr. *rish* che è anche vedico, significa ' danno, offesa '; il scr. *rishṭhi* significa danno, esito infelice di una cosa '.

z. *ruc,* scr. *ruc.*

Convengono le due lingue nel dare a questa r. il significato di ' risplendere, luccicare, scintillare, avvampare, bruciare '. Ma il scr. *ruc* ha anche il significato di ' piacere, poi di parere, sembrare ', nel senso del gr. *δοκεῖ*, nella espressione: *yadi te rocate,* ' se ti piace, se ti pare (*εἴ σοι δοκεῖ*) *di far così* '. Questa differenza si nota anche in un caso in cui la r. è pure usata con la stessa prep. (z. *paiti,* scr. *prati*), perchè z. *paiti* + *ruc* significa ' ardere, destarsi di una vampa '; perciò *paiti mām raocaya* (caus.), ' accendimi una fiamma ' (*Vend.* 18, 44); ma scr. *prati* + *ruc* significa ' piacere '.

z. *rud,* scr. *ruh.*

Il scr. *ruh* è sostanzialmente identico a *rudh,* pres. *rodhati,* ' crescere ' (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v.), perciò identico al z. *rud.* La r. in origine significa ' salire, venir su, divenir alto ' (cfr. di sopra scr. *roha* e z. *raodha*); e in ciò convengono le due lingue. Senonchè il z. si è più fissato nel significato di ' crescere, germogliare ', come in *raodheñti,* ' crescono ', detto degli alberi, *urvarāo* (*Vend.* 5, 60), che il scr., invece, ha con la prep. *pra,* come in *prarūḍha* (partic.), ' cresciuto, germogliato, sbocciato '. Con le prep. abbiamo z. *ava* + *rud,* ' avvilire, umiliare, trascurare ', ma sembra secondo metafora, mentre scr. *ava* + *ruh* è ' discendere, calare, venir giù ', in senso proprio.

z. *vaējaṅh,* scr. *vīja, bīja.*

Le due parole sono affini, benchè non identiche foneticamente. Il significato primitivo l'ha il scr. *vīja,* ' seme, semenza, granello, chicco da seminare; poi elemento, principio, origine '. Il z. *vaējaṅh* ha pure significato concreto, ma esso si è limitato a designare il paese originario da cui alcuno trae origine, la patria primitiva; anzi, con *airyana,* indica il paese originario degl' Irani, *airyanem vaējō* (nom. acc. ntr.); cfr. phl.

ērān-vēj. Ma il np. *bēkh* (z. *vaējañh*) è tornato (o ha conservato?) al senso primitivo della parola, significando ‘radice, le radici dell'albero; poi, stirpe, origine’.

z. *vaēn*, antp. *vain*, scr. *ven*.

Pare che il significato primo della r. sia stato quello di volgersi con l'animo amichevole o anche ostile a qualche cosa (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v.); anzi, secondo il Grossmann (Scerbo, l. c.), si avrebbe qui una r. venuta per raddoppiamento dall'altra, *van*, chè significa ‘desiderare, gradire’ (scr.). Del resto, il scr. *ven* (anche *veṇ*, Benfey, *Skr. Chrest.* s. v.), significa ‘riconoscere, percepire, intendere, accorgersi, discernere’ (Benfey, l. c.), tutti significati derivati da quello primo di volgersi con l'animo a qualche cosa. Il Cappeller (*Skr. Wört.* s. v.) nota anche il significato di ‘invidiare’, e sotto *anu* + *ven* quello di crucciarsi per qualche cosa. Ma nell'iranico la r. non significa altro che ‘vedere’, z. *vaēn*, ‘vedere’; antp. *vain*, ‘vedere’; antp. med. *vainataiy* (3ª pers. sing.) ‘parere’; phl. *vīn*, np. *bīn*, ‘vedere’. Il z. *vaēn* poi, con le diverse prep., assume significati diversi, ‘riguardare, osservare, notare, curare, custodire’, ecc.

z, *valchedhra*, scr. *vaktra*.

La parola è un nome di strumento fatta col suffisso *tra*, dalla r. z. e scr. *vac*, ‘parlare’; significa perciò quello con cui si parla. Ma il z. *vakhedhra* significa ‘parola’ e il scr. *vaktra* vuol dire bocca, poi muso (di bestie), poi volto umano’. La parola e la bocca son pur quelle per cui l'uomo parla.

z. *vañh* (pr. *vaçtē*), scr. *vas* (pr. *vaste*).

La r. significa ‘vestirsi’ nel z. e nel scr. Ma con la prep. *vi*, il z. *vi* + *vañh* significa pure ‘vestire’, mentre il scr. *vi* + *vas* significa ‘mutar di vesti’. Senonchè il passo dell'Avesta, unico dove *vi* + *vañh* sia usato, è dubbio. Esso è (*yaçna*, 52, 5): *ashā vé anyō ainīm vivañhatu* (dialetto delle Gātha), che lo Spiegel traduce: « Mit Reinheit möge das Eine von ench das Andere bekleiden »; e il De Harlez: « Qu'ainsi l'un de vous reçoive l'autre selon les règles saintes »; e il Kossowicz: « Sanctitate vestri alius alium ornato ».

z. *vazra*, scr. *vajra*.

Il primitivo significato della parola è conservato dal z. dove

vazra significa 'clava'; cfr. phl. *vajr*, np. *gurz*, 'clava'. Il scr. *vajra* significa 'fulmine', considerato come la clava del dio del cielo, Indra, ma non mai clava propriamente. A questa parola, per il suffisso *-ka*, si connette l'antp. *vazraka*, 'grande', donde il pārsi *vuzurg* e il np. *buzurg*, 'grande' (Spiegel, *Altp. Keilinschr.* s. v. *vazraka*).

z. *van*, scr. *van*.

Come abbiamo notato sotto z. *vaēn*, antp. *vain* e scr. *ven*, la r. *van* significa 'desiderare, gradire' (scr.). Da questo primo significato il scr. ha fatto quelli di 'procacciar per sè, di conseguire, acquistare, costringere, vincere, guadagnare'. Donde i derivati: scr. *vananā* f. 'desiderio'; *vananīya*, 'desiderabile'; *vanas*, 'desiderio, aspirazione'; *vani*, 'desiderio'; *vanitā*, 'donna amata, donna'; *vanitar*, 'possessore'; *vanin*, 'desideroso'; *vanīvant*, 'voglioso'; *vanu* e *vanus*, 'zelante', ecc. Ma il z. *van* non ha nulla del significato primitivo, 'desiderare'; significa 'guadagnare, vincere', e, specialmente, 'battere, colpire, atterrare, uccidere'. Dato ciò, veggasi la differenza dei suoi derivati coi derivati del scr.; cioè: z. *vanaiti*, 'colpo vittorioso', donde *vainativañt*, 'che fa colpi vittoriosi'; *vanañt*, 'che atterra, che vince'; *vànat-peshana*, 'battaglia di vittoria'; *vanu*, 'vincente'; *vanōvīēpāo*, 'che tutti atterra'. ecc.

z. *vap*, scr. *vap*.

Il scr. *vap* significa 'tosare, radere'; ma gli si dà anche il significato di 'tessere'; cfr. gr. ὑφαίνω, ted. *weben*. Il z. *vap* significa pure 'tessere', cfr. np. *bāftan*, 'tessere, e anche formare un inno' (cfr. lat. *texere epistolam*, ital. *tessere un canto*), indi 'lodare, celebrare', ecc. Quest' ultimo significato non è del scr.

z. *var*, scr. *var*.

Questa r. (pr. scr. *vṛṇoti*, *vṛṇute*) significa 'coprire, custodire, difendere, impedire, tenere indietro, scacciare'; e convengono le due lingue in questi significati. Ma si differenziano nella r. seg., identica nella forma.

z. *var*, antp. *var*, scr. *var*.

Il primo significato di questa r. (pres. scr. *vṛṇote*, *vṛnāti*, *vṛṇoti*; pres. z. med. *verenē*, 'io desidero') è stato quello

di ‘volere’ (cfr gr. *βούλομαι*, eol. *βόλλομαι*, lat. *volo;* Scerbo, *Rad. Sanscr.*, got. *viljan*). Poi è passata a quello di ‘desiderare, di scegliere, di preferire’. Fin qui convengono le due lingue (z. e scr.). Ma poi nel scr. il significato di ‘scegliere’ si è specializzato in quello di scegliersi uno sposo (cfr. scr. *svayamvara,* la cerimonia solenne in cui una fanciulla si sceglie lo sposo). Il z. ha pure un significato di questo genere, ma esso, per il tramite di ‘desiderare’, è passato a quello di ‘amare, poi di fare all'amore, poi di aver commercio con donna, poi di fecondare’, come in *hāirishīs puthré verenavañti,* ‘si fanno concepir figli alle donne’ (*yasht* 13, 15). Poi il z. *paiti* + *var* è ‘concepire’, e z. *hām* + *var* (med.) è ‘fecondare’. Il z. poi, dal significato di ‘desiderare, di scegliere’, è passato a quello di ‘credere’ (cfr. gr. *αἵρεσις*, scelta e fede religiosa). In questo significato solo del ‘credere’ è usato nei Cuneiformi, l'antp. *var.*

z. *varesha,* scr. *vrksha.*

Il z. *varesha* significa ‘selva’ (cfr. phl. *véshak,* np. *bēshah,* ‘selva’), e il scr. *vrksha,* ‘albero’. Ma l'affinità delle due parole nella forma e nel significato, che non è identico, è evidente. Se, come vuole il Benfey, la r. è il scr. *varh, barh* (pres. *vrmhati*), ‘crescere’, z. *varesha* e scr. *vrksha* dovettero significare, in origine, ciò che cresce, che vien su, ecc.

z. *vā,* scr. *vā.*

Convengono le due lingue nel significato fondamentale che ha la r. *vā* di ‘soffiare e spirare’, anche con le prep. Soltanto, con la prep. *vi,* abbiamo scr. *vi* + *vā,* ‘soffiare in diverse parti (auseinanderwehen, Cappeller), soffiare attraverso’ (durchwehen, Benfey), mentre il z. *vi* + *vā* ha significato transitivo. Così *vīvāiti,* ‘egli (Tistrya) sospinge e disperde le Pairike’ (*yasht* 8, 40); cfr. anche z. *vīvāitīs* (part. fem. pl. acc.) ‘che soffiano via i nemici’ (*yasht* 13, 40). Ma lo Spiegel (*Comment. über d. Av.* II, 602) pensa, per quest'ultimo esempio, alla r. *van.* ‘abbattere’, e il De Harlez traduce ‘abattant’.

z. *vāra,* scr. *vār, vāri.*

Il z. *vāra* è usato nel senso più ristretto di ‘pioggia’; cfr. phl. *vārān* e np. *bārān,* ‘pioggia’. Ma il scr. *vār, vāri,* non

identico foneticamente, ha il significato più ampio e più antico di 'acqua'. Forse il verbo z. *vār*, 'piovere' (*vārenti* 3ª pl. pres. impers., 'piove') è fatto derivare da *vāra?* Nel scr. manca. Intanto il phl. *vārānītan*, 'piovere', è un denominativo di *vārān*, 'pioggia'. C'è però anche phl. *vārītan*, 'piovere', np. *bārīdan*.

z. *vāra*, scr. *vāra*.

La r. è *var*, 'scegliere, desiderare', ecc. V. sopra. Ma il z. *vāra* significa 'dono, grazia, favore', e il scr. *vāra* è 'tesoro, possesso', ecc. In ogni modo, i due significati, benchè non eguali, sono affini.

z. *vārethman*, scr. *vartman*; z. *vāreman*, scr. *varman*.

Le parole non sono foneticamente identiche nelle due lingue, ma derivano dalla r. *var* z. e scr. 'coprire'; con la quale derivazione si spiegano i significati diversi che esse hanno. Il z. *vārethman* significa 'lorica, corazza, difesa', usata in senso metaforico nella espressione *drujō vārethma* (nom.), 'corazza contro le Druj' (*yasht*, 11, 2), mentre il scr. *vartman* significa 'lembo, sponda, vivagno (ciò che sporge e difende), e sopracciglio' (cioè che difende e protegge l'occhio). — Intanto, il z. *vāreman* e il scr. *varman* dovettero significare in origine 'copertura, difesa'; ma, nei testi, il scr. *varman* è usato nel significato di 'corazza, schermo', e il z. *vārman* in quello di 'corpo' (Justi, *H. d. Z. spr.* s. v.), inteso come il velo dell'anima, in un passo oscurissimo, esposto diversamente dagli interpreti (*yaēna*, 10, 39). Altrove (*yasht*, 5, 130) sembra significar 'difesa'. La r. è sempre scr. e z. *var*, 'coprire, difendere'.

z. *vīrya*, scr. *vīrya*.

È aggettivo che viene da z. e scr. *vīra*, 'uomo, eroe'. Il z. *vīrya* significa 'maschio, gagliardo' (*yasht*, 8, 15); il scr. *vīrya*, invece, adoperando la parola soltanto nel neutro, ne ha fatto un nome astratto che significa 'virilità, forza, valore, eroismo, semenza', ecc.

z. *ēaēna*, scr. *ēyena*.

La differenza nelle due lingue è minima, significando il z. *ēaēna*, 'aquila, uccello di rapina' e il scr. *ēyena*, 'falco'. Soltanto è da notare che il z. *ēaēna*, per influenza mitologica, è

passato a designare un uccello mistico e favoloso, sapiente, detto *ahūmētūṭ* nell'Avesta. Esso è il *Sīmurgh* (np. *murgh*, 'uccello') del Libro dei Re, protettore della casa di Rustem.

z. *ȩañh*, antp. *thah*, scr. *ȩaṁs*.

La r. dovette avere in origine il significato di 'parlare, dire'. Ciò s'intende specialmente dall'iranico, dove il z. *ȩañhaitē* (med.) significa 'egli si dice', in: *āthrava ȩañhaitē*, 'egli si dice un sacerdote' (*Vend.* 18, 3); così z. *ȩañhōis*, 'tu dirai' (*Vend.* 22, 23); z. *ȩañhaṭ*, 'egli disse' (ib.). Poi l'antp. *thah* è usato infinite volte nelle Iscrizioni degli Achemenidi nel significato di 'dire, parlare'. Abbiamo anche i derivati z. *ȩañha*, *ȩāqêni*, *ȩaēti*, 'parola'; phl. *sukhun*, np. *sukhun*, 'parola'. Il z. *ȩañh* passa poi al significato di 'comandare, poi d'insegnare, anche di lodare', massime con *fra*; quindi z. *fraȩaēti*, 'comando; lode'; z. *fraȩāētar*, 'che comanda'. Invece il scr. *ȩaṁs* non sembra aver conservato il significato primo di 'parlare, dire'; sì bene quello di 'recitare (inni sacri), poi di celebrare, di lodare; anche di narrare' (Scerbo, *Rad. Sanscr.* s. v.). Ciò si vede nei derivati: scr. *ȩaṁsa*, 'benedizione, scongiuro'; *ȩaṁsā*, 'lode', ecc.; *ȩaṁsitar*, 'colui che recita'; *ȩaṁsin*, 'recitante, pronunciante'; *ȩasti*, *ȩastra*, *ȩasman*, 'lode', ecc. Le due lingue s'accordano invece in ciò che, con le prep. identiche z. *aiwi*, scr. *abhi*, la r. significa 'sgridare, rimproverare'. Con le prep. z. *fra*, scr. *pra*, si scostano, perchè z. *fra* + *ȩañh*, come abbiamo notato, significa 'insegnare' (*yaēna*, 51, 4, nel part. fem. acc. *āfraȩañhaitīm*), mentre scr. *pra* + *çaṁs* è 'lodare, celebrare'; tuttavia, z. *fraȩaēti* (v. sopra) significa anche 'lode'.

z. *ȩā*, scr. *ȩā*.

La r. in origine significa 'aguzzare, rendere acuto'; questo significato è comune alle due lingue. Ma poi, passando dal proprio al metaforico, ecco che esse divergono in modo che i loro significati particolari diventano reciprocamente contrari, perchè il scr. *ȩā*, per metafora, da 'aguzzare' passa a voler dire 'eccitare, aizzare, istigare, poi fortificare, sollevare, sostenere, aiutare', mentre il z. *ȩā* passa a quello di 'annientare, di far del male, di scacciare, di colpire'. Ciò si vede dal sem-

plice *ĕăzdūm* che è un ἅπ. λεγ. (*yaĕna*, 31, 18), un imperat. med. 2ª pl. in: *athā īs ĕāzdūm ĕnaithishā*, ‘ scacciateli con la sferza ’ (così lo Spiegel; Justi, ‘ annientateli ’; De Harlez, ‘ sterminateli ’). Gli altri significati del z. con le prep. sono: *ava* + *ĕā*, ‘ annientare ’; *paiti* + *ĕā*, ‘ scacciare ’; *fra* + *ĕā*, ‘ colpire ’. Cfr. z. *ĕātar*, ‘ tiranno ’, e z. *ĕāna*, ‘ sterminio ’. Il scr. invece, ne' suoi composti con le prep., seguita a svolgere il suo significato di ‘ fortificare, corroborare ’, ecc.

z. *ĕu*, scr. *ĕū*.

Il scr. *ĕū* (anche *ĕvā*, pr. *ĕvayati*) in origine significa ‘ gonfiarsi, ingrassare, crescere ’ (cfr. gr. κυέω); tale è il significato di *ĕū* nei Vedi (Henry et Bargaigne, *Manuel Védique*, s. v.). Abbiamo anche nel scr. un *ĕū* che significa ‘ esser forte ’, part. *ĕūĕuvams*. Il z. *ĕu* ha pure il significato di ‘ esser forte ’, ma poi passa da questo, per il significato di ‘ esser potente ’, a quello di ‘ giovare, aiutare ’, ed è questo che prevale nell'iranico (cfr. phl. *sūt*, np. *sūd*, ‘ vantaggio ’; e phl. *afzūtan*, e np. *afzūdan*, ‘ giovare ’, con la prep. *af* = z. *aiwi*). La stessa differenza trovasi nei derivati, perchè il z. *cavaṅh* vuol dire ‘ giovamento ’, e scr. *ĕavas* è ‘ forza, vigore ’, ecc. Così il z. *ĕĕvista* significa ‘ utilissimo ’, mentre il scr. *ĕavishṭha* vuol dire ‘ potentissimo ’. Il z. *ĕūra* significa ‘ forte, ma anche venerando, augusto, santo ’, e si applica ai geni benefici; ma il scr. *ĕūra* significa semplicemente ‘ eroe ’. Il z. *ĕĕvi* vuol dire ‘ giovevole ’. Ricordiamo anche il z. *ĕaoka*, col suff. *ka*, ‘ giovamento, e Genio della prosperità; e z. *ĕaokavañt*, ‘ giovevole ’, e z. *ĕaoshyañṭ* (partic. fut. att.), ‘ giovevole ’, poi nome del Salvatore che verrà alla fine del mondo.

z. *ĕuc*, scr. *ĕuc*.

Il primo significato della radice è quello di ‘ brillare, splendere, ardere, bruciare ’; cfr. il nome primitivo scr. *ĕuc*, ‘ luce, vampa ’, e le parole scr. *ĕuca*, ‘ chiaro, brillante ’; scr. *ĕuci*, ‘ fuoco ’, ecc. e z. *ĕaoci*, ‘ splendore ’; poi z. *ĕukhra*, antp. *thukhra*, scr. *ĕukra*, *ĕukla*, ‘ rosso ’; z. *ĕūka*, ‘ lucente ’ z. *ĕūca*, ‘ chiaro ’. In questo primo significato convengono le due lingue. Ma il scr. ha dato alla r. il significato di ‘ sentir dolore, di dolersi, di crucciarsi ’, di cui il z. non ha traccia. Perciò il

nome scr. *ćuc*, oltre ' luce ', significa anche ' dolore '; poi scr. *ćucā* e *ćoka*, ' dolore '; poi scr. *anu* + *ćuc* e scr. *pari* + *ćuc* significano ' affliggersi, dolersi, piangere '. Di questo significato metaforico, di cui il z. non ha traccia, si direbbe che l'iranico non ha alcun sentore, se non ci fosse il np. *sōg*, ' dolore ' (cfr. scr. *ćoka*, ' dolore '), donde np. *sōg-vār*, ' addolorato '.

z. *ćtaomya*, scr. *stomya*.

La r. è z. *ćtu*, scr. *stu*, ' lodare ', ma, mentre il scr. *stomya* significa ' degno di lode ' (scr. *stoma*, inno laudativo), il z. *ćtaomya* è agg. che vuol dire ' appartenente ad un inno laudativo ' (z. *ćtaoma*, inno di lode), in: *ćtaomyā vacāo* (*yaćna*, 35, 8), ' parole appartenenti agl'inni ', se si accoglie l'interpretazione del Justi (*Handb*, *der. Z. spr.* s. v.). Lo Spiegel e il De Harlez intendono diversamente. La parola z. *ćtaomya* occorre anche in un altro passo (*Visp*. 12, 9), ma il passo, ritenuto genuino dal Justi, è rifiutato dallo Spiegel.

z. *ćtar*, scr. *star*.

Il significato primo della r. dovette essere quello di ' stendere e poi di coprire con ciò che si è steso ' (cfr. gr. *στρώννυμι*, *στόρνυμι*, e lat. *sterno*); vengono poi i significati di ' spargere, versare, sparpagliare, disperdere '. In generale, in questi significati, vanno d'accordo il z. e il scr. Senonchè il z., per influenze religiose, ha attribuito alla r. *ćtar* alcuni significati speciali; perciò z. *ćtar* significa anche ' legare insieme ', dicendosi ciò del mazzo di verbene (*bareçman*) che portano i sacerdoti uffizianti. Così z. *fra* + *ćtar* è ' legare un mazzo di verbene ', mentre scr. *pra* + *star* significa ' slargare, stendere, distendere '; scr. *prastara* vuol dire ' strame, poi superficie, pianura ' (la distesa); poi scr. *prastāra*, ' allargamento ', ecc.; scr. *prastārin*, ' allargante '. Il z. *ā* + *ćtar* vuol dire macchiare, contaminare ', mentre il scr. *ā* + *star* è ' distendere, coprire '; quindi scr. *āstara* e *āstaraṇa*, ' strame, giaciglio, coperta, manto. Anche z. *ni* + *ćtar* significa ' contaminare '.

z. *ćtā*, antp. *ćtā*, scr. *sthā*.

Rinunciamo a far confronti. Tanti sono i significati, benchè molto affini, che prende questa r., massime con le prep., nel z. e nel scr., che non si potrebbe dir nulla con qualche cer-

tezza, anche tenendo conto di alcune differenze che sono tra due lingue nei diversi significati.

z. *çnā*, scr. *snā*.

La r. significa ‘ lavare, bagnare, lavarsi ’, e in ciò le due lingue vanno d'accordo. Soltanto troviamo che il z. *uç* + *çnā* significa ‘ lavare ’ in: *uç tanūm çnayaēta* (*Vend.* 5, 156), ‘ egli si lavi il corpo ’, mentre il scr. *ud* + *snā* (scr. *ud* = z. *uç*) è ‘ uscir dall'acqua ’. Così z. *fra* + *çnā* significa ‘ lavare ’, mentre scr. *pra* + *snā* è ‘ entrar nell' acqua per lavarsi ’, significato, tuttavia, molto affine.

z. *çraothra*, scr. *çrotra*.

La r. è z. *çru*, scr. *çru*, ‘ udire ’. Ma il nome, formato col suffisso di strumento *tra*, *thra*, ha, nelle due lingue, significato diverso; z. *çraothra* indica l' atto del fare udire, il recitare, mentre scr. *çrotra* significa ‘ orecchio, udito ’.

z. *çri*, scr. *çri*.

Il primitivo significato della r. è quello di ‘ appoggiare ’, cfr. gr. *κλί-ν-ω*, lat. *in-cli-nare*, conservato a preferenza nel scr., donde poi, massime nei derivati, si passa al significato metaforico di ‘ aiutarsi, confidarsi, rifugiarsi ’, ecc., come in scr. *ā* + *çri* (med.), ‘ appoggiarsi, ripararsi ’; cfr. scr. *āçraya*, ‘ dimora, rifugio, protezione ’, ecc. Il z. *çri* non esprime che movimento; poi z. *upa* + *çri* è ‘ andar via ’; *upa* + *çri*, ‘ salire ’; *ni* + *çri*, ‘ consegnare ’. Cfr. z. *çrayanō* (part.), ‘ andante ’ (*Vend.* 3, 93).

z. *haithya*, scr. *satya*.

In origine la parola significava ‘ essente, che è ’, dalla r. z. *ah*, scr. *as*, ‘ essere ’; ma il z. *haithya* significa ‘ aperto, chiaro, visibile, patente ’, opposto di *aṅhaithya*, ‘ nascosto ’, mentre il scr. *satya* significa ‘ vero, genuino ’, ecc., opposto di *asatya*, ‘ non vero ’. Cfr. di sopra, *aṅhaithya* e *asatya*.

z. *haēna*, antp. *hainā*, scr. *senā*.

Il scr. *senā* ha il significato generale di ‘ esercito ’. Ma, nell'iranico, la parola designa soltanto una schiera di esseri malvagi, di demoni, così il z. *haēna*. Nelle Iscrizioni (H, 16, 19) il re Dario prega Auramazdā perchè guardi il paese dall'annata cattiva e dall'*hainā*, cioè dalla schiera degli esseri maligni. Con

ciò s'intende la differenza tra il z. *haênya* che vuol dire ‘ colui che appartiene ad una schiera di esseri malvagi ’, e il scr. *sainya,* ‘ soldato, guerriero ’.

z. *haoma,* scr. *soma.*

Lasciamo di trattar delle differenze tra il z. *haoma* e il scr. *soma,* che appartengono alla mitologia comparata e che sono state trattate magistralmente dallo Spiegel, dal De Harlez e da altri.

z. *hañt,* scr. *sant.*

Participio della r. z. *ah,* scr. *as,* ‘ essere ’; perciò significa ‘ che è, che esiste, che è veramente, quindi vero, reale ’; cfr. gr. *τὸ ὄν*, ‘ la verità ’ (cio che è), *τῷ ὄντι*, ‘ in verità, in fatto ’. In questo significato concordano le due lingue; ma il scr. è andato anche più in là. Sviluppando il concetto di ‘ vero ’, è venuto a quello di ‘ buono, di onesto, di saggio ’, onde il ntr. *sat* significa anche ‘ il buono ’ (in senso filosofico), e *satī* (femm. sing.), ‘ la donna onesta ’, e *satitvā* è ‘ onesta ’; il plur. masc. *santas* significa ‘ gli onesti, gli uomini saggi, i sapienti ’, ecc.

z. *han,* scr. *san.*

Il significato primo della r. che è quello di ‘ ottenere (conquistare, nel vedico; Bargaigne et Henry, *Manuel Védique,* s. v), dare, procacciare ’, è conservato nel scr., mentre il z. se n' è allontanato, sebbene per via di affinità. Il z. *han* significa ‘ esser degno di una cosa ’, come in: *hvāvōya yaṭ zaothrē hanaēsa,* ‘ possa tu esser degno del grado di sacerdote sacrificante ’ (*yaêna,* 58, 9). Poi ha anche il significato di creder degno alcuno di alcuna cosa, poi di procacciare ad alcuno una cosa.

z. *hama* (indecl.), scr. *sama* (fem.).

Il z. *hama* significa ‘ estate ’; il scr. *sama,* ‘ anno).

z. *har,* scr. *sar.*

La r. significa, nelle due lingue, ‘ andare, correre, muoversi con impeto ’. Ma il z. che l'usa soltanto con *ni,* l'adopera anche in un senso speciale, cioè di ‘ riuscir vittorioso ’. L'unico passo dei testi è: *ni.... haraitē,* ‘ egli riesce vittorioso ’ (*yaēna,* 19, 26).

ITALO PIZZI.

THE VEDA IN PĀṆINI

Everything that casts light upon the construction of that remarkable and curious work, Pāṇini's grammar, is a matter of legitimate interest. It will be long before we understand, if indeed we ever come to do so, what and how much of it is Pāṇini's own, in addition to the work of his grammatical predecessors. For example, it may be made a question whether any recognizable principle underlies the use made of Vedic facts, or whether these are gathered fortuitously, perhaps as selected and put together by others and adopted into the system at second hand — which then would not be without its influence upon the judgment we shall form of Pāṇini's whole work. To cast decisive light upon such questions, one needs to be profoundly versed in Pāṇini: a preparation to which I can lay no claim; but in order that they may be taken up, and seriously and competently discussed, it is possible to suggest and illustrate certain lines of inquiry; and to do so is the special object of this paper.

It is familiarly known that Vedic phenomena are quoted in Pāṇini by a variety of names — *chandas, nigama, mantra, brāhmaṇa, ṛc, yajut* — and that among these designations the commonest one by far is *chandas;* according to a rough calculation, out of less than two hundred and fifty rules in which the Veda is had in view, nearly two hundred either contain or imply *chandasi.* The word signifies properly 'song,

meter', and so ought to be a specific designation for the Vedic hymns, a subdivision of the great *mantra*-division, or for that part of the *mantra* which is in verse. Yet under it are brought forward facts which belong to the whole Veda in its widest sense — *mantra*, both metrical and non-metrical, and *brāhmaṇa:* perhaps also *sūtra*, but the peculiarities of *sūtra*-language are so slight that they make no separate figure. This is a strange and problematic extension of the natural application of the term. Dr. Liebich, in his « Pāṇini » (Breslau, 1891, p. 27), makes the suggestion that it began first to be used in very ancient grammatical literature, when the hymns alone needed to be referred to as having peculiar forms, and that its employment was then continued by way of a survival to later, even Paninean times. This is ingenious, and does not seem too improbable to be at least provisionally accepted; it is perhaps unlikely that the matter will ever be settled otherwise than by such conjecture. But we should certainly have expected that, in the final redaction of so minutely laborious a work as Pāṇini's grammar, in which (as above noted) sundry more definite terms make their appearance and are to some extent employed, a more exact and consistent usage would be established, and *chandasi* either expelled altogether or reduced to an application that should belong to itself alone. And the inconsistency cannot but be viewed as at any rate a *prima facie* fault or blemish in the grammar, suggesting the suspicion of variety of source and roughness of workmanship — and, if in this department of the work, then perhaps in others also.

If we examine the cases in which other terms than *chandasi* are used, we do not discover satisfactory reasons why the usual expression is abandoned. Under *brāhmaṇa*, to be sure, which makes its appearance only once (ii. 3. 60-61), are noted a couple of syntactical points which belong to the *brāhmaṇa*-language, and doubtless to that alone; but this is of only minimal account, when so many other phenomena of the same class are introduced under other headings. Again, *ṛci* is used in only three places. In one (vi. 3. 133-137), it has a proper application as signifying 'in meter' (the real meaning of *chan-*

dasi also), since it introduces rules as to the prolongation of final vowels (with a very few cases of other than finals) in Vedic verse: Böhtlingk translates it « in the Rig-Veda »; but this can hardly be the sense, since such prolongations are characteristic of metrical *mantra* everywhere. The plural *ṛkṣu*, used in viii. 3. 8, might in itself be much more plausibly taken to mean (as Böhtlingk renders it) 'in the Rig-Veda'; but here, again, such combinations as *tasmin tvā*, in place of *tasmiṅs tvā*, are found everywhere in *mantra*, being by no means limited to the Rig-Veda; whence it is extremely unlikely that restriction to the latter was intended. The same is true of the other example of *ṛci*, at vii. 4. 39; of the three denominatives there taught to occur, *kavy-* is not found in Rig-Veda, but does appear once in TS. (vii. 1. 20: the occurrence is overlooked by the Pet. lexx.), in prose; *adhvary-* is quotable from VS. and elsewhere, besides from RV., while its derivative *adhvaryu* is a word familiar in all stages of the language; and *pṛtany-* belongs to both RV. and AV., with *pṛtanyu* in other texts. The sense of *ṛci*, then, as employed by Pāṇini, is hardly less indefinite than that of *chandasi*.

The term *yajuṣi* is in a somewhat similar case. It is used but twice (vi. 1. 117-121; viii. 3. 104), and is both times rendered by Böhtlingk « in the Yajur-Veda » — that is to say, apparently, in that great body of texts, composed of mixed *mantra* and *brāhmaṇa*, which we group together under that title. This translation appears in a high degree improbable; but we must let the matter pass as one of Pāṇini's numerous insoluble ambiguities, because we lack the means to determine what he intended. In the first passage, the word appears in connection with a fragmentary — and, because fragmentary, obviously foolish — attempt to define the instances in which initial *a* is retained in Veda after final *e* and *o*. A couple of rules (115, 116) give a general prescription for retention « within a [Vedic] pāda (*antaḥpādam*) » and subjoin half-a-dozen exceptions; then comes the rule « [also] *uras* [i. e. *uro*, voc. of *uru*] in a *yajus* (?) ». Of the further exceptions detailed in the four following rules, one or two evidently come from a

yajus (or a Yajur-Veda text); one (*ange-ange;* and an *ādi* 'et cetera' is added to it, making it possibly inclusive of everything, both what is elsewhere specified and what is nowhere specified: and yet the last rule adds one more single word, not yet traced!) occurs in other texts and in meter (e. g. three times in AV.); others have never yet been traced anywhere. It would certainly be difficult to show that such a treatment of the subject as this could possibly at any time have been of service to any human being. In the other case also (viii. 3. 104), the use of *yajuṣi* is preceded by that of *antaḥpādam* 'within a [Vedic] *pāda*', and we are taught that such combinations as *agniṣ ṭe*, which occur 'within a pāda', are found, 'according to some authorities, *yajuṣi*'. This ought to mean, it would seem, 'also in a *yajus*', or 'in prose *mantra* as well as in metrical'; but Böhtlingk again understands « in the Yajur-Veda »; and so uncertain is the use of these various designations that it might be dangerous to pronounce him decidedly mistaken. In the next rule (105) occurs *chandasi*, so that here, if anywhere, would appear to be an opportunity for testing the comparative value of three of the designations; but the rule is too indefinite to be of much value as a test: « *stuta* and *stoma*, some hold, in Veda »; the cases are not accordant with those treated in the preceding rules, nor are the facts distinctive — or important.

Once (in vii. 4. 38) there is added to *yajuṣi* the further specification *kāṭhake*. Böhtlingk translates « in the Yajus Kāṭhaka »; I should be inclined rather to understand 'in a Kāṭhaka *yajus*'. The two words together make a more individualized designation than is anywhere else to be found in Pāṇini, and the opportunity looks like a promising one for bringing the grammarian to book, and seeing what his statement is worth. But, on the one hand, the Kāṭhaka text, though extant, is not yet published; and, if it were, we could not be certain that it was in all points identical with the one acknowledged at Pāṇini's period; and, on the other hand, what is of much more consequence, the matter treated of is utterly unimportant and undistinctive: namely, the occurrence of the

denominative quasi-roots *devāy-* and *sumnāy-*, analogous with a great many others in the Vedic language, and with innumerable ones in the classical. The former, *devāy-*, occurs indeed in the known Kāṭhaka (beside *devay-*), but also in other Yajus texts; the other, though a Kāṭhakan word, is found also in the Rig-Veda! Then the next following rule is that respecting the denominatives *kavy-* etc., found *ṛci*, already reported above; it helps finish out the obscurity and confusion of the passage.

We have already happened upon two examples of the use of *antaḥpādam* to signify 'within a Vedic pāda', the facts treated of showing plainly that it must be so understood, although there is nothing either in the etymology of *pāda* or in its employment elsewhere to justify its restriction to Vedic verse. Its opposite, *anantaḥpādam*, is once (iii. 2. 66) applied in a corresponding sense; and once also its near equivalent *samānapāde* (viii. 3. 9).

The two remaining designations, *mantre* (once *mantreṣu*) and *nigame*, have nothing about them that should lead us to expect to find them more exactly employed than *chandasi*. And they are, in fact, mere equivalents of the latter. *Nigame* is used only five times, each time applying to only a single rule, and by it are quoted phenomena of the utmost variety: some that belong to the Rig-Veda only, as *sasūva*, *jagṛbhma*, *sāḍhar;* some that are found in both Veda and Brāhmaṇa, as *babhūtha*, *tatantha;* and some that are limited to a single Brāhmaṇa, as *sāḍhyāi*, *sāḍhvā*. In one rule (vi. 3. 113), *sāḍhyāi*, *sāḍhvā*, and *sāḍhar* are specified together, as if the intent were to give all the formations of this type; but then the Atharvan *sāḍha* is omitted. Under *mantre* fall eleven rules (the word occurs nine times); and the matters included in them are by no means Vedic only. For example: an effort seems to be begun upon in iii. 3. 96-97 to detail the derivatives in *ti* (*matí* etc.) that are accented on the final; fourteen examples are listed, eight in the former rule, quoted by the roots from which they are made, and six in the latter, the derivatives themselves being given — why the

division, and why the diversity of their presentation, does not appear; and, still less, why these particular instances only; for the Rig-Veda alone contains a considerable number in addition; and I have (*Skt. Gr.*[2] § 1157*a*) noted about fifty such words in accentuated texts, *mantra* and *brāhmaṇa*. Again, vi. 3. 131 presents a similar fragmentary attempt to detail the stems that lengthen final *a* before *-vant* (as in *açvāvant* etc.); but other cases of this irregularity are frequent, in the Rig-Veda and elsewhere. Further, in ii. 4. 80 is given a list of roots showing aorist persons that have lost the aorist sign; it is as lacking in completeness as the two lists just quoted, and also contains wholly heterogeneous materials, namely examples of the *s*-aorist, as *hvār* and *aprās*, mixed up with those of the root-aorist, as *akran* and *ajñata*; and in the latter class there is no loss of aorist-sign.

In vi. 1. 209 and 210, there is apparently a direct antithesis made between *chandasi* and *mantre: juṣṭa* and *arpita* are said to be accented on either first or last syllable in *chandas*. but always on first in *mantra*. Now the only motived distinction of the two terms would be that *mantra* is the wider, and includes *chandas* 'metrical *mantra*' together with a residue of unmetrical; but we have seen that this does not appear to hold, the two words being rather, in their common use, equivalent: what then are we to understand in the present case? In general, we know that the orthodox method is to consult the facts, and to force Pāṇini's statements by interpretation into an alleged conformity with them; but even that resource fails us here; for we find *júṣṭa* in RV. and ÇB. among accentuated texts, and *juṣṭá* only in AV.; and we find both *árpita* and *arpitá* in RV., and in AV. and VS. only *árpita*. Not only are the rules obscure in their mutual relation, but the facts are irreconcilable with either.

At iii. 2. 70-73, there is once more an apparent antithesis of *chandas* and *mantra*. *Chandasi* appears to be continued by implication from 63 down to 70; then, to the two rules respecting the treatment of roots *vah*, *dāç*, *yaj* in composition is added *mantre* instead; while in 73 a further direction as

to *yaj* is accompanied by *chandasi;* but if there is any reason for the shift, and for the waste of those syllables whose economy is as dear to the *sūtra*-maker as the birth of a son, I, at least, am unable to discover it.

According to iii. 1. 35, the auxiliary perfect in *ām* with *cakāra* is made from secondary conjugational stems except in *mantra* (*amantre*); but AV. has *gamayāṁ cakāra.* By vi. 4. 53, *janitar* is employed in *mantra* in the sense of *janayitar:* as if the root *jan* did not in its active use itself signify 'generate'! Rule vi. 1. 151 teaches that *çcandra* is used for *candra* in composition after a short vowel; but it occurs in RV. also as a simple word. The only other rule containing *mantra* (this time *mantreṣu:* a wasted syllable) mentions the abbreviation *tmanā* for *ātmanā:* Böhtlingk points out that the same abbreviation is met with, though very rarely, in other cases than the instrumental.

The rest of the Vedic phenomena rehearsed by Pāṇini are marked with the sign *chandasi*, either directly expressed with them or implied from preceding rules — usually, of course (as is the method of the treatise), with nothing to intimate the continuance of the implication, or where it ceases. There is no good reason why we should look through the whole series of rules, as we have done for the other designations; but a few examples may be brought forward to show how facts from the whole range of Vedic literature are included, together with others that occur nowhere, while kindred facts are passed without notice.

In iii. 1. 123 is given a list of sixteen Vedic derivatives in *ya* and *yā*, of quite heterogeneous character, and therefore unfit to be grouped together, unless the list were an exhaustive one — which it is very far from being; certainly, scores more of similar formations could easily be added. Among the sixteen, some, as *marya* and *devayajyā,* have a wide range of use; some, as *āpṛchya,* are limited to the Rig-Veda; some, as *staryā* and *brahmavādya*, are found only in a single Brāhmaṇa; the largest group among them — as *praṇīya, unnīya, dhvarya, stāvya*, *upacāyyapṛḍa* (! perhaps a blunder

for *upacāyamṛḍa* Kāṭh.) — have never been met with anywhere. Another somewhat similar case is vii. 4. 65. For some reason which is not apparent, but which possibly admits of being discovered and set forth, in addition to all the rules given for the making of intensive verb-forms, there is there rehearsed a list of eighteen individual forms, some of which, to be sure, show irregularities, but others are wholly normal, calling for no specification. Since in this list *dardharṣi* and *dardharti* are given side by side, the intent seems to be to present every individual form; but, in no less than seven cases, others occur in RV. or other Vedic texts, besides the one instanced. Again, *ā panīphanat* and *ā ganīganti* are properly enough accompanied by the prefix *ā*, because they occur only with it; but the *sam* of *saṁ saniṣyadat* is superfluous, because *saniṣyadat* is found without a prefix in RV. Some of the eighteen belong only to Veda, some to Brāhmaṇa, and some to both; and of two, *bobhūtu* and *sarīsṛpatam*, no occurrence is known (though AA. has *sarīsṛpyante*). Why should Pāṇini's students have been compelled to memorize such formidable and at the same time so worthless lists as these?

It would be easy to fill pages with additional examples of non-agreement between Pāṇini's rules and the facts of the Vedic language. Of course, for the absence in the language of words or forms specified in the rules it is always possible for a partizan of the native grammar to bring up the excuse that such words occurred in texts that are not preserved to us; but there is no good ground for believing that more than a small part of the cases are fairly to be explained thus. We must judge the matter by the general character of the relation found to exist between rule and fact; and this is plainly of the loosest description.

A few instances of other kinds it may be worth while to add. In vii. 1. 43 is cited as a Vedic irregularity the phrase *yajadhvāi 'nam*, in which *-dhva* takes the place of the usual ending *-dhvam*. This is very suitable and proper, since there is but a single case known (RV. viii. 2. 37) of such a mutilation of the ending; the quotation of the following word

marks it as an individual instance. But in the preceding rule (42) *-dhvāt* is said to be usable instead of *-dhvam*, and without any restriction, as if one might expect to find at least every here and there the former for the latter. In reality, *-dhvāt* is met with in only one solitary passage in the language, but one that is repeated in half-a-dozen different texts: it is a series of ancient and curious and in part obscure directions (*mantra*-material) accompanying the flaying and cutting in pieces of the sacrificial victim. It contains a considerable number of imperatives in *-tāt*, understood as 2d plur.; and among them, in four of the texts (see my *Skt. Gr.*[2] § 571*d*), appears *vārayadhvāt* also as 2d plur. impv. Two of the texts (TB. MS.) read instead *vārayatāt,* in correspondence with the other verbs of the passage. It seems, then, to be beyond all reasonable question that *vārayadhvāt* is a bastard form, generated between *vārayadhvam* and *vārayatāt,* and that it was produced for the nonce here, and never elsewhere. Pāṇini's rule, therefore, should have given with the verb the preceding word, *ūṣmāṇam*, to mark the occurrence, like that of *yajadhva,* as an isolated one. It may be added that Pāṇini goes on, in rule 44, to define *-tāt* as a 2d plur. ending, having in view, apparently, only the passage here discussed; while, in fact, it is on the whole usually 2d sing., but also 3d sing., 1st sing., and perhaps more besides.

A little way further on, as it may be mentioned in illustration of Pāṇini's sense of relationship among linguistic phenomena, rule 50 teaches the Vedic nom. plur. ending *-āsas* (e. g. *devāsas*) as made from the ordinary *-ās* by addition of *-as*; and then this added *-as* is carried over by implication into the next rule, to explain the production of such denominatives as *kṣīrasy-* from *kṣīra*. That is as if an English grammarian were to teach the formation of *loveth* and *twentieth* by the same suffix *-eth*. The case is doubtless one of the sacrifice of everything else to brevity; and it shows to what sort of results such a paramount principle naturally leads. Probably it is on the same ground that, since the final *n* of a stem is generally lost before secondary suffixes, when such

Vedic words as *akṣaṇ-vant*, *madin-tara*, *dasyuhan-tama* have to be explained, Pāṇini teaches (viii. 2. 16, 17) that a *n* is prefixed to the suffix, thus making us divide *akṣa-ṇvant*, *madi-ntara*, etc. And yet there are those who maintain that the study of Pāṇini's rules has a philologically educating influence!

In iii. 1. 86 we are called on to regard such forms as *gamema* and *çakema* as precatives: we might just as properly call *bhavema* a precative; they are simply optatives of the *a*-aorist. With them is included by the native comment *stheyam;* but this looks like a pure blunder; for the root *sthā*, as having no *a*-aorist (unless *āsthat* be such), can form no optative analogous with *çakema* etc. Nor does any such occur; RV. has *stheyāma*, which is perhaps the source of the error; *stheyam* might make *stheyāma* as *abhavam*-makes *abhavāma;* but of course the analogy is a false one; and *stheyam* ought to be a misreading for either *stheṣam* ov *stheyām*,

In iii. 2. 106-107 we meet with the extraordinary statement that in the Veda the suffixes *-āna* and *-vas* may be substituted for the personal endings of the perfect tense. As these suffixes are the ones that make the perfect participles, middle and active, the statement seems necessarily to signify that in the Veda, in distinction from classical Sanskrit, the perfect participles are employed without copula predicatively, or in the sense of tense-forms. And this is entirely false; their use is not less strictly participial than that, for example, of the present participles. Unless some different meaning can be forced into the prescription, it is nothing but a blunder, and one that cannot be explained away by the assumption of lost texts, or interpolation, or corruption, since it concerns general syntactical usage in a great mass of literature. Possibly somewhat akin with this is the statement in v. 1. 118, that « in the Veda *-vat* is added to a preposition in the sense of a verb (*dhātu* 'root') », the reference being to such words as *udvat* 'highland' and *nivat* 'lowland' — and, if one may judge from the commentary, merely because these words are capable of being paraphrased by the participles *udgata* and *nigata:* certainly a most absurd rule, whatever its basis.

In vi. 1. 52, it is said that the Veda substitutes *ā* for *i* in the root *khid*; and the commentary interprets the rule to signify that the perfect of *khid* is *cikhāda* instead of *cikheda*. In this were true, it would be a most anomalous mixture of two independent roots; but no such monstrosity has ever been met with; *cakhāda* from *khād* appears in RV. and in two Brāhmaṇas; *cikheda* from *khid* has not been found to occur. The meaning cannot well be that in Veda *khād* is used instead of *khid* in the latter's signification; for the roots are as properly distinguished in the earlier language as in the later.

In iii. 4. 14, infinitives and gerundives are strangely mixed together in the prescription that the endings *-tavāi*, *-e*, *-enya*, and *-tva* have a gerundive sense. This is doubtless another of the rules that educate us to a nice appreciation of grammatical distinctions. Then the one following (15) adds « also *avacakṣe* » — which, considering that *avacakṣe* is merely an example of the ending *-e* already specified in the preceding rule, and that, although the word occurs once in RV., *-cakṣe* is found there also with other prefixes in an equally gerundival sense, seems little short of silly.

On the other hand, the rules of capital importance, applied constantly in Veda and frequently in Brāhmaṇa, that a verbal prefix may be separated from its verb, and even put after the latter (they are i. 4. 81, 82) — these rules are, according to Böhtlingk, not given by Pāṇini himself, but supplied to his text from *vārttikas*. If facts of this grade of prominence in the older language could be passed by Pāṇini unnoticed, what is there that he might not have left ont? And what then was the use of his touching the subject of Vedic peculiarities at all?

That is, in fact, the real fundamental question: why did Pāṇini, in spite of his devotion to brevity, crowd into his text-book all these two hundred aud fifty rules about the older dialects of the language,— dialects which were not his Sanskrit, and which he did not therefore mean to teach? If he had presented a fairly comprehensive conspectus of Vedic usages, however far it might have been from an exhaustive one, we should see the sense of it; but that is by no means

the case; no discoverable principle seems to underlie his selections; he tākes in many of the most isolated individualities of usage, while leaving out not merely a host of others of the same kind, but also highly important general features; thus losing much and gaining nothing definite. And this, taken in connection with the unexplained variety of designations by which he marks his Vedic rules, is to my mind, I must confess, a very strong indication that his materials were raked together from a variety of sources, perhaps from this and that and another grammarian, his predecessors, and combined without being properly arranged or unified. This is certainly not an implausible or unfair suggestion; if it be mistaken, let its untenability be proved by those who have Pāṇini's reputation at heart.

In my opinion, the devotees of the Hindu system of grammar have long enough taken the offensive — and very offensive some of them have made themselves, asserting that there is no salvation for the student of Sanskrit outside of Pāṇini. It is quite time that they were put instead on the defensive, were made to see and acknowledge that on any given point the burden of proof lies with them, to show that Pāṇini's statement or teaching is of value. Every one of his rules requires to be taken to pieces, fully illustrated, traced out in all its bearings, and unsparingly criticized, in order to win a right to stand. The task is one of no small difficulty, because he himself has perversely surrounded it with obstacles and pitfalls of every kind; but it can be executed, if only by piecemeal; and, till this is done, it is unjust to ask of Sanskrit scholars in general that they devote themselves to the native grammar.

W. D. WHITNEY.

BEMERKUNGEN

ZUR

VERSKUNST IM URDŪ

[*Vorbemerkungen:*]

I. Das Folgende bildet den VI. Abschnitt (§ 44 bis 103) meiner Arbeit: « *Wāsōkht-e* AMĀNAT; Einleitung, Transkription des Textes, und Uebersetzung mit Anmerkungen. » Diese *Wāsōkht*, eine glühende Schilderung der Leiden und Freuden der Liebe (in 307 Musaddas-Strophen), wurde von dem modernen Urdū-Dichter AMĀNAT in den Jahren 1843 bis 1846 verfasst; gedruckt wurde sie zuerst 1847 in Lakhnau. Wegen ihrer Formvollendung, ihres lieblichen Inhaltes und ihrer schönen Sprache ist sie im ganzen muhammedanischen Indien berühmt.

II. In Rücksicht auf die in der Druckerei der « Società Asiatica Italiana » vorhandenen Transkriptions-Typen muss ich hier auf eine genauere Transkription, wie ich sie in meinem Werke *Wāsōkht-e* AMĀNAT durchgeführt habe, leider verzichten. Im Folgenden halte ich mich daher an die von PLATTS in seinem *Dictionary of Urdū* (London 1884) angewandte Art der Umschrift, jedoch mit manchen Abweichungen bei den Vokalen; ferner anlautendes persisches خو = *kh*(*w*), ع = ʿ, ء = ʻ, etc., vgl. die folgende

TRANSKRIPTIONS-TABELLE:

A. Vokale und Diphthonge:

I. *Reine* (nicht nasal getrübte) *Vokale:*

a) kurze Vokale:

1. α) ــَـ = *a*.
   β) ـَه: 1. = *a* (ausser in Wörtern wie مَه *mah* [= ماه *māh*]):
   2. = *a*, wenn metrisch lang.
2. ــُـ: α) meist = *u*.
   β) oft = *o*, z. B. in وُہ *wo*(*h*).
3. ــِـ: α) meist = *i*.
   β) oft = *e*: 1. in یِہ *ye*(*h*);
   2. als *Iẓāfat*;
   3. in چِه *čĕ*, زِ *zĕ*, کِه *kĕ*;
   4. in مِرا *merā*, تِرا *terā*, اِک *ek*, دِکهانا *dekhanā* etc. (Näheres über dieses *ĕ* giebt meine *Wāsōkht-e* Amānat in § 124).
   γ) auch = *ē*: evtl. metrisch als *Iẓāfat*.

NB. ــً (اً), ــٌ, ــٍ siehe unter B 32 bei ن.

b) lange resp. plene geschriebene Vokale:

1. ا resp. ـا; in arabischen Wörtern sowie im Anlaut von persischen und Hindī-Wörtern auch آ
   α) meist = *ā*;
   β) auch = *ă* (metrisch verkürzt) (ähnlich bei den folgenden Vokalen u. Diphthongen.)
   γ) (= اً) = *an*, siehe اً unter B 32 bei ن.
2. و
   α) = *ū* resp. *ŭ*.
   β) = *ō* resp. *ŏ*.

γ) = *u*, bloss Scriptio plena für ـُ, z. B. in اوس *us* (= اُس); هوا *huā*; اولجهنا *ulajhnā* (= اُلجهنا) etc.;

δ) = *o*, z. B. وو *wo*; persische Konjunktion و *o*; ديو *dēo* (neben *dēw*); اور (besser اُر) = ओर *or* (neben और *aur*) etc.

3. ى α) = *ī* resp. *ĭ*.

β) = *i*, bloss Scriptio plena für ـِ, z. B. in آينه metrisch oft *āina* = آئنه (verkürzt aus آئينه *āīna*).

γ) = *ē* resp. *ĕ*.

δ) als *Iẓāfat* = *e*, metrisch auch *ē*.

ε) = *e*, bloss Scriptio plena für ـِ, z. B. ميرا metrisch auch *merā* (statt *mērā*) = مِرا.

c) Diphthonge:

2. α) ـَو = *au* (lang, metrisch auch kurz!);

β) ـاو (in Fremdwörtern) = *āu*, z. B. هاوس آف كامنز = « House of Commons ».

2. α) ـَى = *ai* (lang, metrisch auch kurz!).

β) ـائـ = *āi*: 1. in Fremdwörtern, z. B. تائمز = « Times »;

2. vulgär in arabischen Wörtern statt *āʾi*, z. B. سائس *sāʾis*, vulgär *sāis*.

II. *Nasalierte* (nasal getrübte) *Vokale und Diphthonge*:

[NB. Die Transkriptionen *aṅ*, *āṅ*, *uṅ*, *ūṅ* etc. gelten für ـَں, ـاں, ـُں, ـوں etc. nur dann, wenn ں das Zeichen der nasalen Vokaltrübung ist.— *aṅ* = portugies. *ã*, französ. *en* etc.].

a) kurze:

1. ـَں (ـَنـ، ـاَں) = *aṅ*.
2. ـُں etc.: *α*) meist = *uṅ*.
   β) im Hindī auch = *oṅ*.
3. ـِں: *α*) = *iṅ*.
   β) = *eṅ*, zB. مِنہدی *meṅhdī* (verkürzt aus مینہدی *mēṅhdī*).

b) lange resp. plene geschriebene:

1. ـاں، آنـ etc. = *āṅ* resp. (metrisch gekürzt) *ă̄ṅ*.
2. ـوں etc.: *α*) = *ūṅ* resp. *ŭ̄ṅ*.
   β) = *ōṅ* resp. *ŏ̄ṅ*.
   γ) im Hindī auch *uṅ* resp. *oṅ* (kurz).
3. ـیں: *α*) = *īṅ* resp. *ĭ̄ṅ*.
   β) = *ēṅ* resp. *ĕ̄ṅ*.

c) Diphthonge:

1. *α*) ـَوں = *auṅ* (lang, metrisch auch kurz!).
   β) ـَہُوں oder ـَہُنـ = *ahuṅ* (als **eine** Silbe, z. B. پَہُونچنا oder پَہُنچنا *pahuṅćnā* – –, resp. metrisch *pahuṅćᵉnā* – ᴗ – (vgl. unten § 68).
2. ـَیں = *aiṅ* (lang, metrisch auch kurz!).

B. Konsonanten und graphische Zeichen:

a) *Konsonanten:*

1. ا: *α*) im Anlaut nicht bezeichnet;
   β) أ im Inlaut arabischer Wörter nach Konsonanten und Diphthongen = ʿ, z. B. جرأت *jurʿat*; تَوأم *tauʿam*;
   γ) أ im Inlaut arabischer Wörter nach Vokalen:
      1. = ʿ, z. B. تَأمّل *taʿammul*;

2. vulgär bloss Zeichen für den Gleitlaut, bleibt unbezeichnet, z. B. (arabisches تأييد *ta'yīd* wird) vulgär *tāīd*, meist auch تائيد geschrieben.

δ) stummes ا (ٱ) im Anlaut arabischer Wörter = ' (Apostroph), z. B.: بسم الله *bi-smi'llāh(i)*; ملك ٱلموت *malaku'l-maut.*

2. ب = *b*;

بھ: *α*) (= भ) *bh* (als ein Laut) } ähnlich bei den übrigen betreffenden Konsonanten پھ, تھ etc.

β) = *bah, bih, buh*

3. پ = *p*	11. د = *d*	19. ش = *ś*
4. ت = *t*	12. ڈ = *ḍ*	20. ص = *ṣ*
5. ٹ = *ṭ*	13. ذ = *ẓ*	21. ض = *ẓ*
6. ث = *s̱*	14. ر = *r*	22. ط = *ṭ*
7. ج = *j*	15. ڑ = *ṛ*	23. ظ = *ẓ*
8. چ = *ć*	16. ز = *z*	24. ع = ʿ
9. ح = *ḥ*	17. ژ = *ž*	25. غ = *gh*
10. خ = *kh*	18. س = *s*	26. ف = *f*

27. ق = *q*

28. ک = *k* (veraltet auch = *g*)

29. گ = *g*

30. ل *α*) = *l*;

β) im arabischen Artikel vor Sonnenbuchstaben = *ḷ*; z. B. فى ٱلنار *fi'ḷ-nār* (gesprochen *finnār*);

31. م = *m*

32. ن: *α*) (= न) = *n*;

β) in der Tanwīn-Schreibung:

1. ـً oder ـًا = *an* } auch ـا geschrieben;
   NB. ـًا im Urdū auch = *ā*

2. ـٌ = *un* } nur in arabischen Einschiebseln;
3. ـٍ = *in*

γ) (= ङ) = *n*, oft vor *k* oder *g* im selben Worte.

NB. *ṅ* (für ङ) kann ich leider nicht verwenden,

da es hier zur Bezeichnung der nasalen Vokaltrübung verwendet werden muss; vgl. *δ*, NB. — Oft ist aber auch ں vor ک oder گ nur Zeichen der nasalen Vokaltrübung und dann mit *ṅ* zu transskribieren.

δ) (= Anunāsika ँ, wofür im Hindī meist der Anuswāra ं geschrieben wird) = *ṅ* nach dem betreffenden Vokal oder Diphthong, vgl. oben A, II.

NB. ـَنـ z. B. ist also, je nach der Aussprache:

1. = *an* (mit dentalem *n*), z. B. بَند *band*;
2. = *an* (gutturalnasales *n*), z. B. زَنگ *zang*;
3. = *aṅ* (nasal getrübtes *a*), z. B. پھنسنا *phaṅsnā*.

ε) in arabischen resp. persischen und indischen Wörtern vor ب resp. ٻ = *ṃ* (wie *m* zu sprechen), z. B. عنبر *ʻaṃbar*; چنپا *caṃpā*.

33. و: *α*) = *w*;

β) im persischen Anlaut خو (w e n n و stumm) = (*w*); also خو evtl. = *kh*(*w*), z. B. خواه *kh*(*w*)*āh*;

γ) arabisches ؤ: 1. = ʻ, z. B. سؤال *suʻāl*;

2. vulgär = *w*; z. B. سُؤال (dann meist سُوال geschrieben) = *suwāl* [wofür vulgär auch oft سَوال *sawāl*].

34. ة, ھ, ـہ, ـه etc.:

α) = *h*;

β) dient (jetzt meist in der Form ھ) zur Bezeichnung der Aspiration in بھ *bh* (= भ), پھ *ph* (= फ) etc.;

γ) w e n n stumm in ـَه, bleibt es unbezeichnet, also ـَه = *a*, wenn metrisch lang, = *a*; dagegen ـَه in مَه *mah* etc. = *ah*.

NB. ـهٔ (vgl. unten 36, *β*) = ...*a-e*, ...*a-e*, ...*a-ē* oder ...*a-ē*;

δ) stumm in بہ *ba-*, پہ *-pa*, ـچہ *-ča*, چہ *čĕ*, کہ *kĕ*, نہ *na*, oft auch in سہ (*sih* resp.) *si*.

ε) wenn stumm in وہ und یہ, mit hochstehendem ـ^h bezeichnet: *wo*^{h}, *ye*^{h};

ζ) ة, ـة = *t* (= ت).

35. ی: α) = *y*.

β) ئـ, ـئـ: 1. in arabischen Wörtern: ʿ (resp. vulgär bloss Zeichen des Gleitlautes), z. B. سائس *sāʿis*, (meist *sāis*, engl. syce); هائل *hāʿil* (« schrecklich »);

2. in persischen und Hindī-Wörtern blosses Gleitzeichen, bleibt unbezeichnet, z. B. هائل (= हाइल *hāil* « Steuerruder »).

36. ء: α) in arabischen Wörtern (vgl. أ, ؤ, ئـ oben unter B 1, β und γ, 33,γ und 35,β) = ʿ resp. (wenn Gleitzeichen) unbezeichnet;

β) *Izāfat*-Zeichen über ہ oder ـہ (zuweilen auch nach ا und ی) = *e*, metrisch auch = *ē*;

γ) in persischen und Hindī-Wörtern (dafür auch ئـ resp. ـئـ) als blosses Gleitzeichen zwischen Vokalen, bleibt unbezeichnet, z. B. فرمائش *farmāiš* (= فرمایش *farmāyiš*); پاءوں oder پائوں *pāōṅ* (– –) oder metrisch auch *pāŏṅ* (– ᴗ); کئی *kaī*.

δ) Ersatz für den Konsonanten ـیـ *y*, z. B. in کئی (= کیی) *kiyē*, لئی (= لیی) *liyē* etc.

b) *Graphische Zeichen*:

1. ء: 1. siehe unter 36, α und γ; 2. im Buchstaben ک etc.

2. ـّ (*Tašdīd*) = Konsonanten-Verstärkung, durch Verdoppelung bezeichnet, z. B.: پتّا *pattā*; پتّھر *patthar*.

3. ـَ über ا = ـَ ; آ = *ā*.
4. ـٓ Zeichen der Synalöphe: ملك آلموت *malaku'l-maut.*
5. ـْ (*Jazm*) bleibt unbezeichnet; سُپَرِنْٹِنْڈَنْٹ = « superintendent ».

C. Anderweitige Zeichen:

1. Quantitäts- resp. metrische Zeichen: –, ⏑̲, ⏑, Strich im *a*, und (vgl. § 67) *Nīm-fatḥa* ⁀ (metrischer Nachschlag).
2. Zeichen des Herüberziehens: ‿ (§ 73), z. B. *dōst‿-o yār.*
3. Bindestrich: ...-..., z. B. in: *malaku'l-maut; is-sē.*
4. Grosse Anfangsbuchstaben für Eigennamen: *Yūsuf, Miṣr.*
5. Deutsche Interpunktion im Transkriptions-Text.

---

§ 44. Zweck der Bemerkungen zur Urdu-Verskunst.

Die folgenden Bemerkungen sollen teils die Studierenden der Urdū-Poesie in das Gebiet der indopersischen Prosodie und Metrik einführen [1], teils bilden sie weitere Ausführungen,

---

[1] Zu eingehendem Studium dienen:

1) Francis Gladwin, *Dissertations on the Rhetoric,* « *Prosody, and Rhyme* » *of the Persians.* [Zuerst gedruckt in Kalkatta, dann in] London 1801.

2) Gabr. Geitlin, *Principia grammatices neopersicae* « *cum metrorum doctrina* » etc. Helsingforsiae 1845 (p. 260 bis 316).

3) H. Brockhaus, *Die Transkription des Arabischen Alphabets* (in *ZDMG.* XVII; enthält auch manches über die Prosodie im Persischen und im Urdū, p. 486 bis 495).

4) Garcin de Tassy: a) *Mémoire sur le Système Métrique des Arabes, adapté à la langue Hindoustani* (NB. im *Nouveau Journal Asiatique,* Tome X [Paris 1832], p. 249 ff.);

b) *Rhétorique et Prosodie des Langues de l'Orient Musulman.* 2de édit. Paris 1873, p. 205 bis 338 (NB. Enthält im « Appendice », p. 379 ff., einen Wiederabdruck des eben genannten *Mémoire*). [5):

Ergänzungen und Berichtigungen zu Garcin de TASSY's *Mémoire sur le Système Métrique des Arabes, adapté à la langue Hindoustani.*

I. BEMERKUNGEN ZUR PROSODIE IM URDŪ.

1. ALLGEMEINES (EINLEITENDES). § 45.

Da die Urdū-Prosodie und Metrik, abgesehen von den weiter unten besprochenen Abänderungen und Erweiterungen, auf dem Vorbilde der persischen Verskunst beruht, oder — kurz gesagt — persisch ist, so gelten zunächst alle Regeln der letztern auch für das Urdū. Wie nun der Urdū-Beflissene überhaupt einigermassen im Persischen bewandert sein muss, so ist im Besondern das Studium der persischen Metrik und Poetik eine Notwendigkeit für ihn, wenn er Urdū-Poesie richtig lesen und verstehen will. Die wichtigsten Werke für dieses Studium, durch die er auch die diesen Gegenstand behandelnden persischen Original-Schriftsteller zum Teil kennen lernt, sind die in der vorhergehenden Anmerkung genannten von GLADWIN, Garcin de TASSY, RÜCKERT und BLOCHMANN. — Mitten in einem Urdū-Texte können dem Leser aber auch ganze arabische Sätze begegnen, nicht bloss in Prosa oder in Maqamen, sondern auch als *Miṣrāʿ* oder *Bait* in einem Gedichte; auch im Persischen findet sich dies ja oft (zB. in SAʿDI's Gulistān); vgl. dazu RÜCKERT l. c. p. 184 unten. Für solche arabische Einschiebsel gelten natürlich nur die rein arabischen Gesetze der Prosodie und Metrik, über die der Urdū-Studierende Nä-

5) BLOCHMANN, *The Prosody of the Persians, according to Saifī, Jāmī, and other writers.* Calcutta 1872.

6) Friedrich RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* etc.; neu herausgegeben von W. PERTSCH. Gotha 1874.

heres findet bei de Sacy, *Grammaire Arabe* I-II. Seconde édit., Paris 1831 (im II. Bande die arabische Prosodie und Metrik); Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, Bonn 1830; Garcin de Tassy, *Rhétorique et Prosodie etc.* (siehe die Anm. auf Seite 262); Guyard, *Théorie nouvelle de la Métrique Arabe* (im *Journal Asiatique*, 7me série, Tome VII, Paris 1876).

Die Abweichungen der persischen Verskunst von der arabischen finden sich (ausser bei Gladwin, Brockhaus [*ZDMG*, XVII, p. 486-495] etc.) systematisch zusammengestellt in Blochmann's « Introduction » zu seiner *Prosody of the Persians*, p. I bis XVII; diese gelten mutatis mutandis auch fürs Indopersische und fürs Urdū. Ibid. p. XIX sind auch einige Eigentümlichkeiten des Indopersischen (in Bezug auf Laut-, Wort- und Bedeutungswandel sowie auf Aussprache) zusammengestellt.

Ueber die Abweichungen der Urdū-Verskunst von der persischen findet man Weniges bei Gilchrist [1] und Einiges bei Brockhaus (l. c. p. 525/6); eine systematische Zusammenstellung dieser Abweichungen giebt nur Garcin de Tassy in seinem oben erwähnten *Mémoire*. Auch das Studium der Hindī-Prosodie ist, neben der Beschäftigung mit den genannten Werken, für den Urdū-Beflissenen von grossem Werte (z. B. nach der kurzen, aber ausgezeichneten Zusammenstellung in Kellogg's *Grammar of the Hindi Language*, 2nd Edit., London, 1893 [§ 930 ff. über Prosodie und Metrik]; denn hierdurch werden ihm einige Besonderheiten der Urdū-Prosodie erst vollkommen klar, so vor allem die Regeln über die Ein-

---

[1] Gilchrist, *Grammar of the Hindoostanee Language* (Calcutta 1796), wo aber die Eigentümlichkeiten der Urdū-Prosodie und Metrik nur in 6 bis 7 Zeilen summarisch abgehandelt werden (von p. 271, Zeile 5 von unten an, im chapter IX: *Of Prosody*).

fachheit der durch die Zeichen کهـ *kh*, گهـ *gh*, جهـ *jh*, چهـ *čh*, تهـ *th*, دهـ *dh* etc. dargestellten Laute, sowie diejenigen über die Einwirkung der Nasalität auf die Silben-Quantität.

2. Grundregeln. § 46.

Für das Indopersische sowie für das Urdū gilt vor allem auch die Grundregel der arabopersischen Prosodie von den folgenden Bestandteilen der Versfüsse und Metren:

a) سَبَبِ خَفِيف — z. B. لَمْ *lam*, مِنْ *min*, لَا *lā*;

b) سَبَبِ ثَقِيل — z. B. أَرَ *ara*, كَلَه *kala*;

c) وَتَدِ مَجْمُوع — z. B. وَتَدْ *watad*, رَسَدْ *rasad*;

d) وَتَدِ مَفْرُوق — z. B. رَاسِ *rās-i*, بَنْدِ *band-e*; هَفْتَه *hafta*.

Von den in diesen Terminis technicis resp. Beispielen enthaltenen Regeln:

1) Konsonant mit seinem kurzen Vokal (َ, ُ oder ِ) gilt als Kürze ◡,

2) Konsonant mit seinem kurzen Vokal und einem folgenden vokallosen Konsonanten (oder mit folgender littera productionis اْ, وْ oder یْ) gilt als Länge – (also z. B. أَرَ = ◡◡; لَمْ, لَا = –; وَتَدْ = ◡ –; هَفْتَه = – ◡),

sowie 3) von der Regel über den prosodischen Nachschlag überlanger Silben (*Nīm-fatḥa*, vgl. § 67 bis 75) — giebt es teils schon im Persischen Abweichungen (z. B. bei den nasal getrübten Vokalen ـان, ـون, ـين, bei den Anceps-Endungen etc.), die auch, zum Teil mit Erweiterungen, ins Urdū übergegangen sind; teils bietet das Urdū eigene prosodische Besonderheiten dar, die dem in ihm enthaltenen indischen Sprach-Element resp. dessen Vokalismus und Konsonantismus zuzuschreiben sind. Diese Abweichungen, sowie in Verbindung mit ihnen die wichtigsten Erscheinungen der

Urdū-Prosodie sind im Nachstehenden besprochen. — NB. Dass das Urdū in seiner Prosodie und Metrik sich so eng ans Persische anschliesst und nicht dem in diesen Punkten so reichen resp. beweglichen und freien Hindī folgt, ist nicht befremdend, wenn man bedenkt, dass das Urdū, auch in der Prosa, zu drei Vierteln, ja in der Poesie stellenweise zu neun Zehnteln Persisch ist. [Vgl. z. B. folgende Maqame, die sich auf der letzten Seite der 1847er Original-Ausgabe der *Wāsōkht-e Amānat* findet; mit Ausserachtlassung der Eigennamen sind in ihr unter 80 Wörtern nur die 7 überstrichenen indisch:

بتائید نخلبند گلشن روزگار و صانع هر گل و خار یه واسوخت
مایهٔ سوز و گداز مشعر ناز و نیاز معشوقان سراپا انداز و عاشقان
جانباز من تصنیفات شاعر رنگین سخن رونق گلـــزار فصاحت و
بلاغت یعنی سید آغا حسن متخلص به امانت که اسکا هر نقطه
رشك خال لالهٔ خان اور هـــر مصرع غیرت قامت سروقدان هی
باهتمام خاکسار بندهٔ یزدان محمد مصطفی خان خلف حاجـــی
محمد روشن خان غفر لهما المنان. ساکن بیت السلطنت لکهنؤ
محلهٔ محمودنگر بکمال تصحیح و تنقیح زیور انطباع سی آراسته
هوکر مطبوع خاص و عام هوا

Ba-tāīd-e nakhl-band-e gul-šan-e rōz-gār-o ṣāniʿ-e har gul-o khār yeh wāsōkht-e māya-e sōz-o gudāz, -e mušʿir-e nāz-o-niyāz-e maʿšūqān-e sarāpā-andāz-o ʿāšiqān-e jān-bāz, min taṣnīfāt-e šāʿir-e rangīn-sukhan, -e raunaq-e gul-zār-e fasāḥat-o-balāghat, yaʿnī Sayyid Āghā Ḥasan-e mutakhalliṣ bi-Amānat, kĕ us-kā har nuqṭa rašk-e khāl-e lāla-e khān, aur har miṣraʿ ghairat-e qāmat-e sarw-qadān hai: ba-ihtimām-e khāk-sār banda-e yazdān Muḥammad Muṣṭafā khān, khalaf-e ḥājī Muḥammad Raušan khān — ghafara la-humā al-manān! — sākin-e baitu'l-saltanat Lakhnau, -e maḥalla-e Maḥmūd-nagar, ba-kamāl taṣḥīḥ-o-tanqīḥ zēwar-e inṭibāʿ-sē ārāsta hō-kar maṭbūʿ-e khāṣṣ-o-ʿāmm huā.

Deutsch: „Mit Hilfe des Gärtners des Gartens der Welt und des Schöpfers jeder Rose und jedes Dornes ist diese *Wāsōkht* (deren Wesen Glühen und Schmelzen ist, die zum Ausdruck bringt das Kosen und Bitten der ihr ganzes Selbst hingebenden Geliebten und der ihr Leben aufs Spiel setzenden Liebenden), gehörend zu den Schriften des blühendredenden Dichters, der Leuchte des Gartens der reinen Sprache und der Beredsamkeit, nämlich des *Sayyid Āghā Ḥasan* mit dem Dichternamen *Amānat* (bei dem jedes Schrifttüpfel ein Gegenstand des Neides ist für den [schwarzen] Fleck in der Fürstentulpe [Tulipa Gesneriana, mit schwarzem Fleck unten zwischen den Blumenblättern], und [bei dem] jedes Hemistich ein Gegenstand der Eifersucht ist für die [schlanke] Gestalt der Zypressenwüchsigen [= der Schönen]), unter der Mühewaltung des staubähnlichen Knechtes Gottes: des *Muḥammad Muṣṭafā khān* (Sohnes des Pilgers Muḥammad Raušan khān — es verzeihe ihnen beiden der Allgütige! —), der da wohnt in der Hauptstadt Lakhnau, in dem Viertel *Maḥmūd*-Stadt, in vollkommenster Korrektheit und Genauigkeit mit dem Schmucke der Drucklegung versehen und für Vornehm und Gering gedruckt worden "]. Mit dem Sindhī z. B., das in seinen Versmassen ebenso frei verfährt wie das Hindī (und wie die meisten europäischen Sprachen), lässt sich wegen dieses überwältigenden Einflusses des Persischen das Urdū gar nicht vergleichen, obwohl gerade das Sindhī stark von persischen Wörtern durchsetzt ist.

3. Ligaturen (بھ भ, کھ ख, کیہ क्य, هو ह्व etc.). § 47.

a) Als wichtigste, und nur indische Eigentümlichkeit ist die Thatsache zu verzeichnen, dass die Aspiraten بھ *bh*, پھ *ph*, تھ *th*, ٹھ *ṭh*, جھ *jh*, چھ *ćh*, دھ *dh*, ڈھ *ḍh*, کھ *kh* und گھ *gh* in der Aussprache und Prosodie nur als einfache Konso-

nanten gelten (in der Prosodie genau so wie ب *b*, پ *p*, ت *t*, ٹ *ṭ*, ج *j*, چ *č*, د *d*, ڈ *ḍ*, ک *k* und گ *g*), wie sie ja im Hindī als solche nicht bloss empfunden, sondern auch als einfache Zeichen geschrieben werden (भ, फ, थ, ठ, झ, छ, ध, ढ, ख und घ). Vgl. hierzu Brockhaus, l. c., p. 526, N°. 2; Garcin de Tassy, *Mémoire* etc., p. 269. Beispiel: لکھا लिखा *likhā* = ◡ – (Brockhaus falsch – ◡). An einer andern Stelle (*Mémoire*, p. 255) drückt sich Garcin de Tassy insofern schief resp. zu allgemein aus, als er sagt, das ھ der vorhin aufgeführten Aspiraten könne « abgeworfen » werden. Letzteres ist zwar im ältern Hindūstānī und in Dialekten (im Dakhnī) vorgekommen; doch heute ist das, wenigstens im Hoch-Urdū (also in der Sprache der gebildeten Muhammedaner in Lahaur, Dihlī, Agra, Lakhnau etc.) unmöglich, weil jeder weiss: die Ligaturen بھ, کھ etc. sind nur die durch die arabische Schrift bedingte unvollkommene Wiedergabe der einfachen indischen Laute भ, ख etc.

§ 48. *b*) Zu den obigen Aspiraten als einfachen Lauten, die schon im Saṅskṛt vorhanden waren, kommt im Hindī und Urdū als neuindische, vollkommne Aspirate ढ़ ڑھ *ṛh* hinzu, also als einfacher Laut. Beispiele in Amānat's *Wāsōkht* [im Folgenden stets abgekürzt: Am. W.] 82,2: چڑھا *čaṛhā* = ◡– (zerfällt in die beiden Silben *ča* ◡ + *ṛhā* –); 114,6: چڑھایا *čaṛhāyā* (◡– –); 226,2 (in der Lakhnauer Ausgabe B von 1888): ڈاڑھیں *dāṛhen̈* (– ◡), etc.

§ 49. *c*) Zu den unter *a*) und *b*) aufgeführten Aspiraten gesellen sich noch die Lautverbindungen لھ ल्ह, مھ म्ह und نھ न्ह, die zwar oft als Doppelkonsonanten gelten (*l-h*, *m-h*, *n-h*), oft jedoch auch ein aspiriertes *l*, *m* resp. *n* darstellen und einen einheitlichen Laut bilden, genau nach Analogie der unter *a*) und *b*) aufgeführten Aspiraten, metrisch sogar oft in Wörtern, die im gewöhnlichen Leben mit getrennten Lauten

(*l-h* etc.) gesprochen werden; besonders häufig ist in der Urdū-Poesie *nh* statt *n-h*. — Beispiele für لهـ als *lh*: لهو = *lhau* in der § 83,1 als Beispiel gegebenen Bait; Am. W. 100,5; دولهن *dulhin* (◡–, = *du* + *lhin*); für مهـ und نهـ siehe am Schlusse dieses Paragraphen 49.

Diese Art der Aspiration, besonders bei *mh* (und *nh*), wird einem verständlich bei der Erwägung, dass das *h* in den betreffenden Wörtern das *m* (resp. *n*) ganz durchhaucht, sodass der Hindū oft im Zweifel ist, ob er z. B. *mh* oder *hm* spricht, und demgemäss तुह्मारे (*tuhmārē*) schreibt statt des gewöhnlichen तुम्हारे (*tumhārē*), z. B. im Prēm-sāgar (ed. Kalkattā 1291 A. H. [1874/5]) p. 5,9. Beispiele für مهـ *mh* als einheitlichen Laut finden sich in Am. W.: 49,5: كمهلانے *kumhlānĕ* (– – ◡); 261,4 (in der Original-Ausgabe): تمهيں *tumhēṅ* (◡–); 285,2: تمهارى *tumhārī* (◡ – –); für نهـ *nh*: 248,1, 249,1, 250,1 und 253,1: پنهاءوں *pinhāūṅ* (◡ – –); 249,6: پنهاءو *pinhāō* (◡ – –); 304,4 (Original-Ausgabe A) اونهيں, (1888er Ausgabe B) اُنهيں *unhēṅ* (◡ –).

d) Die Wörter يہاں *yahāṅ*, وهاں *wahāṅ* und ähnliche kommen auch, besonders metrisch, in der kontrahierten Aussprachform *yhāṅ*, *whāṅ* etc. vor (vgl. § 99, *c*), also als einsilbige Längen gleich den Nebenformen ياں *yāṅ* und واں *wāṅ*, die sich in der 1888er Ausgabe B von Am. W. finden. Die Hindī-Schreibung ist, der Aussprache gemäss, यहाँ resp. य्हाँ, वहाँ resp. व्हाँ. — Auch bei dieser Kon- resp. Attraktion entstehen den obigen ähnliche Aspirationslaute (يهـ य्ह *yh* resp. وهـ व्ह *wh*), deren Aspiration metrisch nicht zählt, die also in der Prosodie den nicht aspirierten Lauten ى य *y* resp. و व *w* gleich gerechnet werden. Die Wörter يہاں und وهاں z. B., wenn *yhāṅ* resp. *whāṅ* zu lesen, bilden beide, da auch das ں prosodisch nicht zählt (vgl. die folgenden §§ 52 bis 63 über Nasalität), nur je einen *sabab-e khafīf* § 50.

(ebenso wie لا), obwohl sie für das Auge je 4 Konsonanten resp. Buchstaben zählen (dagegen im Hindī nur je 2 Lautzeichen: ल्हां resp. व्हां).

§ 51. *e*) In ähnlicher Weise wie die im § 50 genannten Ligaturen gelten auch, im Urdū, die im Wort-oder Silben-Anlaute stehenden, و *w* oder ی *y* als zweiten Bestandteil aufweisenden Doppel-Konsonanzen (wie هو *hw* [= ह्व], سو *sw* [= स्व], پيـ *py* [= प्य], كيـ *ky* [= क्य] etc.) metrisch nur als ein einziger Buchstabe bzw. Laut, z. B.: هوی *hwē* (ह्वे) [jetzt, ausser im Hindī, metrisch selten statt هوئی *huē* ᴗ – (हुए)]; سوروپ *swa-rūp* ᴗ – (स्वरूप); پيار *pyār* (प्यार) neben *piyār* (पियार); دهيان *dhyān* (ध्यान); كيا *kyā* (क्या) = « was? », verschieden von किया = « gemacht »); كيون *kyūṅ* (क्यूं), *kyōṅ* (क्यों) oder *kyauṅ* (क्यौं) etc. — Beispiele hierfür, ebenso wie für die folgenden Bemerkungen, finden sich fast in jeder Strophe, in jedem Verse von Am. W. (z. B. 80,5: انكيا *angyā* = – –, erste Silbe *an* [mit gutturalem Nasal], zweite Silbe *gyā*).

§ 52. **4. Nasalitaet:**

(im Folgenden *vorzugsweise* im Sinne der nasalen Trübung von Vokallauten, die im Hindī eigentlich mit dem Anunāsika ँ, doch statt dessen meist mit dem Anuswāra ं, im Urdū durch ں oder ن im Auslaute, durch ـنـ bzw. ـنٔـ im Inlaute, in dieser Abhandlung bei der Umschrift durch *ṅ* nach dem betreffenden Vokal oder Diphthong bezeichnet wird). Ueber Nasalität im Persischen resp. Indischen, sowie über ن als ihr Zeichen (auch im Sinne der nasalen Vokaltrübung, als نُونِ غُنَّه) vgl. Brockhaus l. c., Garcin de Tassy's *Mémoire*, p. 254 ff., 271 ff., doch ganz besonders Blochmann, l. c., p. XV (N°. 6,1) und p. XVI unten bis XVII oben.

a) Im älteren Persisch (wie heute noch vielfach im Indo- § 53.
persischen) wurde ـَان, ـُون, ـِين im Auslaut, ـَانْـ, ـُونْـ, ـِينْـ im Inlaut, آنْـ, اُونْـ, اِينْـ im Anlaut nicht *ān*, *ūn*, *īn* gesprochen, sondern mit nasaler Trübung *āṅ*, *ūṅ*, *īṅ*, sowohl in persischen als auch in eingebürgerten arabischen Wörtern (mit gelegentlichen Ausnahmen in der Poesie, z. B. bei Firdausī öfters ماندن *mān*ᵉ*dän* [– ∪ –] statt *māṅdän* [– –], vgl. Brockhaus, l. c., p. 488, N. 11). Das ن zählte dann bei der Messung resp. Wägung der Silben nicht mit; in der Metrik des neueren Persisch hat sich diese Nichtberechnung des ن in den gleichen Fällen erhalten (also nur nach ا, و und ی, wenn sie *litterae productionis* sind).

Im Urdū werden nun die betreffenden persischen und arabischen Wörter für gewöhnlich meist mit dentalem *n* gesprochen, vielfach aber auch, besonders in bestimmten Wörtern, mit nasal getrübtem Vokal; in der Urdū-Prosodie resp. -Poesie sind beide Aussprachen zulässig, je nachdem wie der betreffende Vers im Metrum es verlangt. In Am. W. lesen wir z. B. Strophe 7,4: چراغان جلکر. *ćirāghāṅ jal-kar* (∪ – – | – –); dagegen 241,2: ارمان نهين *armān͡nahīṅ* (*ar*|*mā*|*n*ᵉ *na*|*hīṅ* – –|∪ ∪ –; NB. der Bogen ͡ ist das Zeichen des prosodischen Nachschlages überlanger Silben, vgl. § 67 ff.); 155,4: پريشان رها *parēšān͡rahā* (∪ – – | ∪ ∪ –); ebenso einerseits 110,4: خون كا *khūṅ-kă* (– ∪), dagegen andrerseits 110,6: خون لاكهى *khūn͡lākhī* (– ∪ – –); vgl. 28,5, 50,1 und 268,3: نادان *nā-dāṅ* (– –), aber 241,2: *nā-dān͡* (– – ∪). Das Wort جان (« Leben » etc.) findet sich in Am. W. meist mit dentaler Aussprache des ن, — nicht bloss beim Herüberziehen des Auslautes vor Vokalen (vgl. § 54), sondern auch vor Konsonanten, sowie ohne Herüberziehen des ن vor Vokalen, wo es dann den prosodischen Nachschlag erfordert; in dieser letztern Form (*jān͡*) findet es sich (also die Fälle nicht mitgezählt,

wo ن zum folgenden Vokal gezogen wird) in Am. W. an folgenden Stellen: 16,5; 20,3; 29,2; 34,4; 35,5; 38,1; 41,4; 44,4; 71,4; 119,1; 121,4; 143,2,6; 160,5; 171,6 (das erste جان); 174,4; 192,3; 279,4; 280,6 (جان اب *jān⁀ab*); 285,5; 286,5. Mit nasaler Aussprache (*jāṅ*) steht es 12,4; 15,1; 23,6; 27,5; 40,1; 42,5; 45,6; 110,5; 150,1; 171,6 (das zweite جان); 199,3; 259,3; 267,1. Den Schluss des 4. Miṣrāʿ in Strophe 21: جانکی پار kann man in zweifacher Weise lesen: *jān⁀kĕ pār* (–|◡◡–), oder *jāṅ-kē pār* (–|––).

§ 54. *b*) Diese Nasalität der persischen und arabischen Wörter schwindet im Persischen, kann schwinden im Urdū vor folgendem vokalischem Anlaut (also auch vor der *Iẓāfat* ـِ und vor و = *o*, *ō* [= ُ und ُ], vor denen, da sie nur Motionen des Auslautes sind, auch im Urdū die Vokalnasalierung schwinden muss), wobei das ن zu dem vokalischen Anlaute herübergezogen wird, z. B. Am. W. 4,4: جان و دل *jān‿-o-dil* [NB. ‿ Zeichen dieses Herüberziehens]; 15,2: جانِ شیرین *jān‿-e šīrīṅ*; 156,1: جانِ جہاں *jān‿-e jahāṅ*. Vgl. im Französischen den wenigstens provinziell vollständigen Verlust dieser Nasalität in ähnlichen Fällen: il n'en a pas, gesprochen *il naṅn‿a pā*, wofür provinziell meist *il nana pā*.

§ 55. *c*) Die nasale Trübung der Vokale in den persischen (und arabischen) Endungen ـَان, ـُون, ـِين schwindet im Persischen und im Urdū (sodass ن wie dentales *n* gesprochen wird) am Ende eines Hemistichs resp. Verses, im Urdū jedoch mit folgenden Einschränkungen:

1) Wenn ein persisches (oder arabisches) Wort in Prosa stets mit nasal getrübtem Endvokal gesprochen wird, so bleibt diese Nasalität auch am Vers-Ende, es sei denn, dass das betreffende Wort auf ein mit unzweifelhaft dentalem *n* auslautendes Wort reimt;

2) Wenn ein persisches (oder arabisches) Wort auf ein indisches reimt, das nur mit nasal getrübtem Endvokal gesprochen werden kann, so bleibt auch die Endung des persischen etc. Wortes nasal getrübt.

Vgl. in Am. W. 31,1-4 die Reimwörter:

حیران *ḥairāṅ*		alle mit nasal getrübtem Endvokal, weil das indische Wort یہاں (यहाँ) nur in dieser Weise gesprochen werden kann.
یہاں *yahāṅ*		
جواں *jawāṅ*		
گماں *gumāṅ*		

Dagegen 27,1-4:

گران *girān*		alle mit dentalem *n*.
بڑان *burrān*		
زدگان *zadagān*		
حیران *ḥairān*		

Zu den in den §§ 53 bis 55 erwähnten Abweichungen des Urdū in bezug auf die Nasalität persischer und arabischer Wörter treten noch folgende indische Besonderheiten:

d) Diejenigen indischen Wörter, die ein unzweifelhaft dentales (resp. im Hindī auch linguales) *n* haben (न beziehungsweise ण), werden, auch in den Endungen ـان, ـون, ـین, nicht mit nasal getrübtem Vokal ausgesprochen; letztere Endungen lauten in diesem Falle -*ān*, -*ūn* resp. -*ōn* resp. -*aun*, -*īn* resp. -*ēn* resp. -*ain*, haben also *Nīm-fatḥa* (den prosodischen Nachschlag): -*ān*⁀, -*ūn*⁀ etc. — Belege hierfür in Am. W.: § 56.

آن = *ān*⁀ 243,5 (NB. 241,3 آن = *ān*⁀ ist arabisch!);

پان = *pān*⁀: *a*) (« Getränk ») 17,3; 110,4;

b) (« Betelblatt ») 124,1; 158,5; 234,3;

(NB. Vereinzelt *pāṅ* 245,6);

پہچان = *pahćān*⁀ 161,2; 290,5;

تان (« Ton, Lied ») = *tān*⁀ 116,6 (in Ausgabe B);

تہان (« Stelle ») = *thān*⁀ 161,2; 162,2;

تین (« drei ») = *tīn*⁀ 192,6;

جان (vom Verb جاننا *jānnā* « kennen, wissen ») = *jān͡* 68,6; 70,2; 127,4; 290,6; ebenso sonstige Verbalformen: جانتا = *jān͡tā* 161,3; جانتی = *jān͡tĕ* 206,1;

چین (« Ruhe ») = *ćain͡* 97,4; 225,4; 280,3;

دهیان (« Meditation ») = *dhyān͡* 29,5; 41,2; 42,3; 53,2; 150,2; 241,4; 271,3; 293,2; 300,5;

کان (« Ohr ») = *kān͡* 92,4 (NB. das erste کان; — das zweite کان [*kān* oder metrisch auch *kāṅ*] ist persisch: « Steinbruch, Mine », und lautet hier, vor der *Iẓāfat*, ebenfalls *kān*: کانِ جواهر *kān‿-e jawāhir* « Edelsteingrübchen »); 93,2; 105,2; 166,5; 178,6; 184,6; 224,2;

کون (« wer? ») = *kaun͡* 68,5.

NB. In gutem Urdū kommen solche indischen Wörter sehr selten mit nasal getrübtem Vokal vor (in Am. W. nur das einzige Beispiel 245,6: پان = *pāṅ*).

§ 57. *e*) 1) Die persischen Nasalvokale sind nur *āṅ*, *ūṅ*, *īṅ*. Dazu treten im (Hindī und) Urdū, sowohl im An- und Inlaut wie im Auslaut, die langen Nasalvokale *ōṅ* und *ēṅ*, die Nasal-Diphthonge *auṅ* und *aiṅ*, sowie die kurzen Nasalvokale *aṅ*, *uṅ*, *oṅ*, *iṅ*, *eṅ*. Endlich können auch die langen Nasal-Vokale und -Diphthonge sowohl im Auslaut als auch vor Endungen und Suffixen metrisch verkürzt werden, wo ich sie dann mit *ăṅ*, *ŭṅ*, *ŏṅ*, *ĭṅ*, *ĕṅ*, *auṅ*, *aiṅ* bezeichne. Wir haben also (im Urdū bzw. Hindī) folgende Reihe von Nasalvokalen:

lange: *āṅ*, *ūṅ*, *ōṅ*, *īṅ*, *ēṅ*, *auṅ*, *aiṅ*,
[metrisch gekürzte: *ăṅ*, *ŭṅ*, *ŏṅ*, *ĭṅ*, *ĕṅ*, *auṅ*, *aiṅ*,]
kurze: *aṅ*, *uṅ*, *oṅ*, *iṅ*, *eṅ* [NB. *oṅ* nur im Hindī].

In den betreffenden indischen Wörtern, die im Hindī (anstatt mit Anunāsika meist) mit Anuswāra geschrieben werden, ist die Aussprache des betreffenden Vokals oder Diphthonges, hinter dem im Urdū das ں resp. ـنـ steht, eine rein nasale

(nasal getrübte), genau so wie im Französischen, Portugiesischen, Polnischen etc., oder, in noch besserem Vergleiche, wie in dem an Nasallauten so überaus reichen Schwäbisch-Alemannischen, wo z. B. « Bahn » genau so lautet wie Hindī बाँ, Urdū باں (« Arm » = बाँह بانہہ bāṅh), nämlich bāṅ; « hin » wie हीं ہیں (emphatisches Suffix): hīṅ; « nein » wie नैं نیں (dialektisch statt नहीं نہیں nahīṅ bzw. nähīṅ = « nein, nicht »): naiṅ etc. etc. — (Meist schreibt man im Schwäbischen: Bah', hi', nei' etc.)

2) Während aber in Hindī-Dialekten, wie im Braj, fast jeder Vokal oder Diphthong nach Belieben (besonders metrisch) nasal gesprochen werden kann, beschränkt sich diese Nasalität im Urdū auf diejenigen Wörter und Endungen, die im « Standard- » resp. « Hoch-Hindī » (KELLOGG[2], *Grammar of the Hindi Language*, p. XVIII, und p. 67: § 113) nasal gesprochen werden. Auch in diesen indischen Wörtern und Endungen (ebenso wie in den persischen Silben ـَان, ـُون, ـِين) zählt das ن in der Urdū-Prosodie nicht mit (Garcin de TASSY, *Mémoire*, p. 271/2), aus dem einfachen Grunde, weil es, wie die Perser resp. Inder richtig fühlen, in diesem Falle gar kein Konsonant ist. Ein kurzer Vokal vor einem solchen ں bleibt mithin, wie im Hindī vor Anuswāra, wenn er den Anunāsika vertritt, kurz, (vgl. KELLOGG, l. c., p. 549, § 936, Exc[eption]), und nach den langen Endungen oder Silben *āṅ, ūṅ, ōṅ, īṅ, ēṅ, auṅ, aiṅ* tritt kein prosodischer Nachschlag ein. Beispiele in Am. W.: 44,2: پھنسا *phaṅsā* (◡ –); 120,6: کھنچا *khiṅčā* (◡ –). Desgleichen gelten die Silben *kāṅ-, phaṅs-, khiṅč-* in Wörtern wie کانٹا *kāṅṭā* (– –), پھنسنا *phaṅsnā* (– –), کھنچنا *khiṅčnā* nicht als überlange Silben mit prosodischem Nachschlage, sondern als einfache lange Silben (سَبَب خفیف), ebenso wie لا *lā* oder لَم *lam*. Obwohl also پھنس *phaṅs* fürs Auge 4 Konsonanten hat, zählt es doch metrisch nur für 2.

wie das die Hindi-Schreibung sofort klar macht: फंस. Beispiele in Am. W.: 7,6: کانٹا *kāṅṭā* (– –); 120,3: ہنس ہنس کی *haṅs-haṅs-kē* (– – ᴗ); 290,1: ہنسکی بولا *haṅs-kĕ bōlā* (– ᴗ – –), etc.

§ 58. *f*) Viele Hindi-Wörter sind von Nasalität ganz durchströmt (ebenso ist's im Schwäbischen!), sodass der Urdū-schreibende Inder in Zweifel gerät, wohin er das den Anuswāra vertretende ں setzen soll. Neben der (wenigstens fürs Auge) nicht nasalierten Form کوا *kūā* oder *kuā* (Saṅskrt कूपकः) finden sich z. B.

کواں *kūāṅ, kuāṅ,*
کونا, کنُوا oder کنوا *kūṅā, kuṅā,* («Brunnen»);
کوناں, کنُواں oder کنواں *kūṅāṅ, kuṅāṅ*

für alle diese Formen kann man ohne weiters die gemeinschaftliche Aussprache *kūāṅ* resp. *kuāṅ* annehmen, wobei die Akkolade ⁀ die gemeinschaftliche nasale Trübung beider Vokale andeuten soll. Ebenso finden sich in der obliquen Form des Singulars und im Nominativ Plural desselben Wortes (neben کوئی *kūē, kuē*):

کوئیں oder کویں *kūēṅ, kuēṅ*
کونی, کنوئی oder کنوی *kūṅē, kuṅē*
کونیں, کنوئیں, کنُوئیں oder کنویں *kūṅēṅ, kuṅēṅ*

(oder alle wie *kūēṅ, kuēṅ* gesprochen, also mit gemeinschaftlicher Nasalierung.)

Aehnliche Beispiele sind: (neben دھوا *dhū, dhuā* «Rauch»): دھواں *dhūāṅ, dhuāṅ*; دھنوا *dhūṅā, dhuṅā*; دھنواں oder دھوناں *dhūṅāṅ, dhuṅāṅ,* oder alle *dhūāṅ, dhuāṅ* mit gemeinsamer Nasalierung; flektiert (neben دھوئی *dhūē, dhuē*) دھوئیں *dhūēṅ, dhuēṅ*; دھنوئی *dhūṅē* etc.; دھنوئیں oder دھونیں *dhūṅēṅ* etc., oder alle *dhūēṅ, dhuēṅ* mit gemeinsamer Nasalität; ebenso

پانو *pāṅw* oder *pāṅo* («Fuss») und پاءوں *pāōṅ,* پانوں *pāṅōṅ* (oder alle: *pāōṅ*);
ناو *nāṅw* oder *nāṅo* («Name»), ناءوں *nāōṅ,* نانوں *nāṅōṅ* (oder alle: *nāōṅ*);

چھانو *ćhāṅw*, *ćhāṅo* (« Schatten »), چھاءون *ćhāōṅ*, چھانون *ćhāṅōṅ* (oder alle: *ćhāōṅ*), etc. etc.;

ferner neben:

پہچنا *pahućnā* und
پہوچنا *pahūćnā* oder *pahućnā* } (« ankommen »)

folgende Formen:

پہنچنا *pahuṅćnā*
پہونچنا { *pahūṅćnā*, meist / *pahuṅćnā* } oder *pahuṅćnā*,
پونہچنا / پونہوچنا } *pauṅh(u)ćnā*
پونچہنا *pauṅćhna*

wobei in *pahuṅćnā* der Teil *pahuṅ* metrisch nur als eine, von Nasalität und Aspiration zugleich durchströmte Silbe gilt; die Silbe *ahuṅ* ist also als ein von Aspiration durchdrungener nasaler Diphthong aufzufassen.

g) Neben den unter *f*) aufgeführten Beispielen giebt es zahlreiche andre indische Wörter im Urdū (weil auch im Hoch-Hindī), wo eine nasalierte und eine nicht nasalierte Form neben einander bestehen, mit dem Unterschiede, dass hier die nasale Aussprache eventuell bloss eine Silbe betrifft (dagegen bei کنوان, پہنچنا etc. zwei Silben). Beispiele: § 59.

پھوکنا *phūknā* und پھونکنا *phūṅknā* (« blasen »);
پھکنا *phuknā* und پھنکنا *phuṅknā* (« geblasen werden »);
پھینکنا *phēṅknā* und پھیکنا *phēknā* (« werfen »);
پھنسنا *phaṅsnā* und پھسنا *phasnā* (« gefangen werden »);
جھانکنا *jhāṅknā* und جھاکنا *jhāknā* (« hervorgucken »);
جھنکانا *jhaṅkānā* und جھکانا *jhakānā* (« hervorgucken lassen »);
کھنچنا *khiṅćnā* und کھچنا *khićnā* (« gezogen werden »);
هنسنا *haṅsnā* und هسنا *hasnā* (« lachen »),

und viele andre Wörter, bei denen beide Formen gleich

berechtigt oder gleich häufig neben einander vorkommen, je nach der individuellen Gewohnheit.

Wenn man diese Doppelformen kennt und sich das Wesen dieser Nasalität, die mit Konsonanz resp. Engenbildung im Sprachrohr des Kopfes nichts zu schaffen hat, vor Augen hält, so wird man zugeben, dass Garcin de TASSY (*Mémoire*, p. 254) sich schief resp. unrichtig ausdrückt, wenn er sagt:

« Lorsque les lettres dont je viens d'indiquer l'addition comme permise, ont été introduites par un usage constant, et par conséquent doivent être écrites et prononcées, ont peut les retrancher en poésie. Il en est donc ainsi: ..... 2° Du *noun* représentant l'*anusvara*, comme dans le vers suivant du même poëme [1], où هسیان est mis pour هنسیان » etc.:

گھڑی دو تلك هردو خوشیان کئی رمز [2] کی بچن کہکی هسیان کئی

[NB. Metrum *Mutaqārib*: ∪ – – | ∪ – – | ∪ – – | ∪ –]

Gharī dō-talak har-do kh(w)ušyāṅ [3] *kiī* [4],
ramaz-kē bačan kah-kĕ hasyāṅ kiī [4].

[« Zwei Stündchen hindurch scherzten sie beide [mit einander]; doppeldeutige Worte sagend trieben sie [plur. ihre] Gelächter ». G. de TASSY übersetzt ungenau: « Ils se réjouirent ensemble pendant deux *ghari*, ils se divertirent, s'entretenant de leur amour »].

Bei diesem ن als Nasalitätszeichen kann von « hinzufügen » und « wegnehmen » keine Rede sein; auch ist es schief ausgedrückt, in obigem Verse sei هسیان (*hasyāṅ*) für oder statt هنسیان (*haṅsyāṅ*) gesetzt. Vielmehr ist هسی *hasī*

---

[1] *Aventures de Kāmrūp* von Taḥsīnu'l-dīn; herausgegeben von G. de TASSY (Paris 1835) und in Transkription vom Abbé BERTRAND (Paris 1859).

[2] Bei G. de TASSY (im *Mémoire*): زمز — Druckfehler statt رمز *ramz*, das hier (vgl. § 64) *ramaz* zu lesen ist.

[3] BERTRAND transkribiert unrichtig « khîtschyân » statt « khûshyâṅ ».

[4] BERTRAND unrichtig: « kie ».

(« Gelächter », *plur.* هسیان *hasiyāṅ* ⏑⏑–, oder metrisch auch *hasyāṅ* ––) eine gleichberechtigte und gleich häufige Nebenform von هنسی *haṅsī*; der Dichter setzte also nicht eine Form statt der andern, sondern nahm die seiner Mundart oder seiner Gewohnheit am nächsten liegende Form, ohne an die andre auch nur im Entferntesten zu denken. Die bei G. de Tassy weiter folgende Bemerkung ist in ihrem ersten Teile richtig: « Mais le retranchement de ce *noun* est inutile, puisque ..... il n'a pas généralement de valeur dans la scansion », aber unrichtig in ihrer Fortsetzung: « Dans quelques cas cependant, il est bon de l' [*scil.* le retranchement] effectuer lorsque la scansion peut être douteuse, comme dans le vers qui précède ». Ein Zweifel kann hierbei aber niemals existieren! Denn es ist ja gänzlich und völlig gleichgiltig, ob ich هسنا *hasnā* oder هنسنا *haṅsnā* schreibe oder lese; beides ist in der Skansion –– (bzhw. *hasnă*, *haṅsnă* = – ⏑).

h) ن als Vetreter des Saṅsk. ञ *ñ*, das im Hindī oft durch ˙ (Anuswāra) ersetzt wird, lautet in letzterem Falle entweder [NB. im Hindī!] palatal, oder [NB. im Hindī und Urdū] dental, wie in انجل *anjal* (Saṅsk. अञ्जलि), oder ist Zeichen der nasalen Vokaltrübung, wie in آنچل *āṅćal* (Saṅsk. अञ्चल « Kleidsaum »). In diesem letztern Falle zählt ن natürlich metrisch nicht als Konsonant, in den beiden erstern Fällen dagegen zählt es. § 60.

i) 1. ن (= ङ) als Gutturalnasal (transskribiert *n*) zählt stets als Konsonant; z. B. انگیا: *a*) अङ्गिया (so richtig in Thompson's *Hindee Dictionary* [Calcutta, 1846]; Platts weniger genau अंगिया) *angiyā* – ⏑ – (« Mieder »); *b*) metrisch auch *angyā* –– (= अङ्या), z. B. in Am. W. 111,5 (und oft). § 61.

2. Wörter mit dentalem ن (= न) oder mit gutturalem ن (= ङ) vor einem Konsonanten können aus metrischen

Gründen so ausgesprochen werden, als wenn das ن das Zeichen der nasalen Vokaltrübung wäre; ن erhält in solchen Fällen den Wert des den Anunāsika vertretenden Anuswāra sowie dessen Einwirkung auf die Quantität der betreffenden Silbe (vgl. § 57,2). Beispiele in Am. W. sind: 59,4 und 67,1: بندھگئی *bańdh-gaĭ* – ᴗ ᴗ (statt: *bandh⁀-gaĭ* – ᴗ ᴗ ᴗ); 111,4 بندھی *bańdhē* ᴗ – (statt: *bandhē* – –); 185,4: بندھجائی *bańdh-jāē* – – ᴗ (statt: *bandh⁀-jāĕ* – ᴗ – ᴗ); 163,2: رنگی *rańgē* ᴗ – (statt: *rangē* – –); 234,3: پان بنگلی *pān⁀-bańglē* – ᴗ – – (statt: *pān⁀-bang⁀lē* – ᴗ – ᴗ –).

§ 62. *j*) ن als Vertreter des lingualen ण und des dentalen न (abgesehen von den in § 61,2 erwähnten Fällen), sowie ن in allen persischen und arabischen Wörtern, wo es nicht die nasale Trübung des vorhergehenden Vokals anzeigt, wird im Urdū stets rein dental ausgeprochen (transkribiert: *n*). [Dagegen im Hindī wird durchgängig zwischen ण *ṇ* und न *n* unterschieden]. Dieses ن zählt in der Urdū-Metrik natürlich stets als voller Konsonant.

§ 63. *k*) In rein indischen Wörtern mit nasal getrübtem Vokal im An-, In- oder Auslaut bleibt diese Aussprache stets, im Auslaut auch vor folgendem Vokal-Anlaute so gut wie vor Konsonanten, bestehen (also anders als in persischen Wörtern, vgl. § 54), z. B.: کواں ایسا *kuāń aisā* (nicht *kuān‿aisā!*); vgl. Am. W. 144,6: تو نہیں اور سہی اور نہیں اور سہی *tū nahīń aur⁀sahī! aur⁀nahīń aur⁀sahī!* (Uebersetzung siehe § 91, Ende).

Garcin de Tassy (*Mémoire*, p. 256) zitiert folgenden Vers:

انگوری رس اس مین معمور هی

worin er zunächst die beiden ن als gleich behandelt, obwohl das ن in انگوری den Gutturalnasal, in مین (d. h. nach der richtigen Aussprache *mēń*) dagegen nur das Zeichen der Vo-

kaltrübung repräsentiert. Der Vers, worin انگوری ebenso behandelt ist, wie رنگی im vorletzten Beispiel in § 61, ist so zu lesen [NB. Metrum *Mutaqārib*: ◡ – – | ◡ – – | ◡ – – | ◡ –]:

aṅgūrī | *ras‿is-mē* | **n**⁀*maʿmū* | *r*⁀*hai*.

(« Traubensaft ist darin reichlich enthalten »; G. de Tassy ungenau: « Il y a du jus de raisin »). Nach Garcin de Tassy soll es nun allgemein gestattet sein, das ن in میں (*mēṅ*, Postposition des Lokativs) metrisch als dentales *n* auszusprechen, und obiges Beispiel, das so gelesen werden muss, giebt ihm anscheinend Recht: aber nur für die ältere Sprache resp. für den Dialekt! Denn heutzutage ist es im Hoch-Urdū unmöglich, dass das ن in solchen Wörtern wie میں (Prākrt मज्झे etc., Saṅskrt मध्ये), wo es etymologisch nicht etwa aus dem Dentalnasal entstanden ist, sondern von Anfang an für Anuswāra stand und nur die nasale Trübung des Vokals anzeigte, jemals als *n* gesprochen und metrisch als voller Konsonant gezählt werde.

5. Einschiebung kurzer Vokale:

a) in Wörtern von der Form فُعْل. § 64.

Statt der rein arabischen resp. persischen Aussprache von arabischen Wörtern wie ملک *mulk*, عقل *ʿaql*, صبح *ṣubḥ* etc. hört man im Vulgär-Indischen und in Dialekten (auch metrisch) oft: *muluk*, *ʿaqal*, *ṣubaḥ* etc.; auch in persische Wörter ähnlicher Form schleicht sich diese Art der Aussprache ein, wie bei زلف *zuluf* (statt *zulf*); vgl. G. de Tassy, *Mémoire* p. 262. — Brockhaus schreibt diese eingeschobenen Vokale, nach Bertrand's Vorgange, bei Anwendung der Antiqua-Schrift kursiv, z. B. mul*u*k, ʿaq*a*l, ṣub*a*ḥ etc. [NB. Die Hindī- (und Urdū-) Aussprache von indischen Wörtern ähnlicher Form,

z. B. धरम *dharam* statt धर्म *dharm* etc., beruht zwar auf gleichem sprachlichem Grunde, ist aber als allgemein giltige Entwicklung zu betrachten, während diese Aussprache mit Einschiebe-oder Hilfs-Vokalen in arabischen und persischen Wörtern von der Form فُعْل im Urdū grösstenteils vulgär bzhw. dialektisch ist].

In der Sprache der gebildeten muhammedanischen Inder tritt diese Korruption, auch metrisch, nur bei ganz wenigen, viel gebrauchten, bestimmten Wörtern ein, besonders bei طرح (*ṭarḥ* oder *ṭaraḥ*). So liest man in Am. W., wo Wörter wie ملك, عقل, صبح *stets mulk*, *‛aql*, *ṣubḥ* lauten, doch neben *ṭarḥ* (70,6 und oft) auch *ṭaraḥ* (31,6 und oft). An den letztern Stellen wähle ich aber für den Einschiebe-Vokal keine Kursiv- bzhw. abweichende Schrift; denn selbst im besten Urdū gilt *ṭaraḥ* neben *ṭarḥ* als gleichberechtigte Aussprache. Sehr selten sind Beispiele wie das folgende (arab. شكر *šukar* statt *šukr*) im Hoch-Urdū: Amānat's Indar-sabhā (ed. Fr. Rosen, Leipzig 1892) p. ۲۸, Zeile 4:

شکر الله کا کر لڑگئی قسمت تیری

[NB. Ramal-Metrum: ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | – –]: *šukar‿ allāh⁀-kā kar! laṛ-gaī qismat tērī!* (« Danke Gott! Dein Schicksal hat sich herrlich gestaltet! »).

§ 65. Wörter auf auslautendes ع, wie شمع *šam‛*, وضع *waẓ‛* etc. werden in der vulgären Aussprache durchweg ebenso behandelt wie عقل, صبح etc. (vgl. § 64), also *šama‛*, *waẓa‛* etc. gesprochen. Aber auch selbst im bessern Urdū entsteht durch die unvollkommenere Aussprache des ع (als Hamza ء + *a*) meist die Aussprache *šam‛a waẓ‛a*, was nun, ganz vulgär, einfach *šama, waẓa* wird. Der gebildete Muhammedaner sucht das ع so gut wie möglich auszusprechen; deshalb gelten auch in der Poesie des Hoch-Urdū obige Wörter nicht als zweisilbig – ⏑

(*šam* + *ʿa*) oder gar als ◡ ◡ (*ša* + *ma*), sondern als überlange Silben mit prosodischem Nachschlag: *šamʿ*⁀. Ausnahmen hiervon kommen in Am. W. nicht vor.

b) *in indischen Wörtern.* § 66.

Das ه der Aspiraten بھ, پھ, تھ, کھ etc. soll nach G. de Tassy (*Mémoire* p. 261) abgetrennt gelesen werden können, sodass das betreffende Wort, nach Einschiebung eines kurzen Vokales, eine Silbe mehr erhält; so z. B. soll کھا *khā* (« iss! ») metrisch auch *kahā* lauten (also gerade so wie کہا *kahā*, als Perfekt von کہنا *kahnā*: « er sprach »). Das ist aber heute eine dialektische resp. vollständig veraltete, jedenfalls im Hoch-Urdū unerlaubte Lizenz.

c) *Nīm-fatḥa* (نیم فتحہ [1]), prosodischer Nachschlag § 67. überlanger Silben, auch Zwischenvokal, Zwischenlaut, Stützlaut etc. genannt, in meiner Transkription mit ⁀ nach der betreffenden Silbe bezeichnet, z. B. im ersten Verse von Am. W: عشق کی حال سی یا رب کوئی آگاہ نہو: *ʿišq*⁀-*kē ḥāl*⁀-*sĕ, yā rab! kōĭ āgāh*⁀ *na hō!* Hier sind *ʿišq* und *ḥāl* nicht einfache Längen (–), sondern Ueberlängen (– ◡).

Nach Sievers (*Grundzüge der Phonetik* etc.) sind Silben wie *ast, asp* eigentlich zweisilbig (infolge der Explosion des Schlusskonsonanten), also *as-p*⁀, *as-t*⁀, ebenso auch Silben wie *tōt* insofern, als sie (mit einem Haupt-Exaspirationsgipfel und einem Nebengipfel) zweigipflig sind; jedenfalls ist in dem einsilbigen *tōt* das *ō* länger als in dem zweisilbigen *tōtĕ*. Ja, nach den lesenswerten und belangreichen Ausführungen von

---

[1] Da es ein Zeichen für diesen prosodischen Nachschlag in der arabopersischen Schrift nicht giebt, so wäre (nach Analogie von *Fatḥ*, *Ẓamm*, *Kasr*, die die betreffenden Laute bezeichnen, während *Fatḥa*, *Ẓamma*, *Kasra* die Namen der betr. Zeichen sind) der Name *Nīm-fatḥ* (نیم فتح) richtiger. Doch da die Inder diesen Nachschlag nun einmal *Nīm-fatḥa* nennen, so mag der Name bleiben.

Guyard (im *Journal Asiatique*, 7me série, tome VII [Paris, 1876] p. 423) kann als einfache kurze Silbe nur gelten: Konsonant + kurzer Vocal, z. B.: *ba*, *pa*, *la* (und *ءa, ءi* etc., wo der Hamza ء den durch Oeffnung des Kehlkopfverschlusses entstehenden Konsonanten darstellt); *hat* dagegen ist = *ha..tᵉ* oder *ha..t'*. Gleich nach der Aussprache des *t* in *hat* öffnet sich der Mund: « à peine la consonne *t* est-elle prononcée que la bouche s'ouvre subitement et affecte la forme d'un résonnateur: il y a aussitôt production d'une voyelle très sourde qu'on nomme ordinairement *résonnance buccale,* et pour laquelle certaines langues, le russe et l'arabe par exemple, ont inventé un signe particulier ». — Ebenso ist nach Guyard (p. 424) das französische *patte* = *patᵉ* [oder *pa..tᵉ*] oder *pā..ttĕ; pâte* (von *pasta*) = *pa'atĕ* oder *pā..'a..tĕ*.

§ 68. 1) Diese sprachliche Erscheinung kommt auch in der orientalischen (in der arabischen und persischen, sowie der letztern gemäss auch in der Urdū-) Prosodie zum Ausdruck (vgl. § 46), so, dass Silben wie لَمْ *lam* (vgl. oben « *hat* ») und لَا *lā* (vgl. oben das « *tō* » in « *tōte* ») als lang, und Silben wie اَمْن *amn* (vgl. oben « *asp, ast* ») und يار *yār* (vgl. oben « *tōt* » mit längerm *o* als in « *tōtĕ* », sowie *pâte* = *pā..'a..tᵉ*) als überlang gelten, und dass der Ueberschuss solcher « Ueberlängen » über die einfache Länge in der Metrik als besondre Silbe verwertet wird. Silben also, die in arabische Schrift 3 Konsonanten haben, deren mittlerer und letzter ساكن (quieszierend, vokallos) sind [z. B. اَمْنْ *amn*, عَيْنْ *ءain*, عَوْنْ *ءaun* (letztere beiden ursprünglich *ءayn, ءawn*), ebenso aber auch يَارْ *yār*, سُوزْ (*sūz*; indopersisch und im Urdū:) *sōz*, دِيد *dīd*, wo ا, و und ى nur vokallose litterae productionis sind], gelten als solche Ueberlängen, zunächst im Persischen (um hier vom Arabischen ganz abzusehen), und erhalten, ausser am Ende eines Hemistichs, einen sehr kurzen, schwachen,

keine bestimmte vokalische Färbung zeigenden, metrisch nur als Kürze geltenden Nachschlag, der *Nīm-fatḥa* genannt wird. Im Urdū gelten nun auch anscheinend 4-buchstabige Wörter wie چهيٹ *čhīṭ* (also mit einer Aspirate, nach § 47) für 3-buchstabige Ueberlängen, desgleichen solche wie کانچ *kāṅč* (also mit ن als Zeichen der nasalen Vokaltrübung, nach § 57,2), ebenso auch anscheinend 5-buchstabige Wörter wie چهينٹ *čhīṅṭ*, جهوجه *jhōjh*, ja sogar 6-buchstabige wie جهونجه *jhōṅjh* (vgl. die Hindī-Schreibung झोंझ mit bloss d r e i Buchstaben!), wo in den letzten Beispielen die in den §§ 47 und 57,2 gegebenen Regeln in der Anwendung zusammentreffen.

2) Nach den metrisch nasal gesprochenen Silben und Endungen ـَان, ـُون, ـِين im Persischen, sowie im Urdū nach allen, auf langen nasalen Vokal oder Diphthong auslautenden Silben und Endungen fällt dieser Nachschlag weg (nach § 53 resp. 57); denn da ن hier nicht als Konsonant angesehen werden kann, so gelten die betreffenden Silben oder einsilbigen Wörter sowie die betreffenden Endungen nicht als 3-, sondern als 2-buchstabig, nicht als Ueberlängen, sondern als einfache Längen. Z. B. جان (« Leben »), w e n n nasal, *jāṅ* = – (sonst *jān⁀* = – ◡); کانٹا *kāṅṭā* = – –; dagegen جانتا *jāntā* mit dentalem *n*, metrisch *jān⁀tā* = – ◡ –.

3) Das Gesagte findet alles auch Anwendung (auf mehrsilbige Wörter [vgl. کانٹا] sowie) auf Zusammensetzungen, sodass z. B. شکرگو, دلشيفته metrisch zu lesen sind: *šukr⁀-gō* (– ◡ –), *dil-šēf⁀ta* (– – ◡ –); aber جهانديده: *jahāṅ-dīda* (◡ – – ◡), wenn das Metrum es erfordert (sonst auch *jahān⁀-dīda*: ◡ – ◡ – ◡).

Vierbuchstabige Wörter von der Form دُوسْت (*dūst*, indopersisch *dōst*) k ö n n e n nach Blochmann (*The Prosody of the Persians* etc., p. 16,8 ff.) im Persischen so skandiert werden: *dōs⁀t⁀* (= – ◡ ◡); W. Pertsch (in seiner Ausgabe von § 69.

Rueckert's *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 384, Note 1) weist diese Skansion aber mit Recht als veraltet oder pedantisch resp. als unrichtig zurück und lässt nur die Skansion *dōst⁀* (– ᴗ) gelten (die auch Blochmann, l. c. Zeile 1 angiebt), die metrisch = *dōs⁀* gilt (gesprochen wird natürlich nur *dōst⁀*; Blochmann ibid. p. 17, Zeile 9-10). — Im Urdū gilt nur letztere Skansion; vgl. in Am. W. 40,1: زیست سی *zīst⁀-sĕ* (– ᴗ ᴗ).

§ 70. Die Stellung des *Nīm-fatḥa* in einem Verse ist natürlich von der Form des Metrums abhängig; nur wo dieses einen Trochäus – ᴗ aufweist, kann eine überlange Silbe mit ihrem Nachschlage stehen. Im Metrum *Hazaj* z. B., in der Grundform ᴗ – – – | ᴗ – – – | ᴗ – – – | ᴗ – – –, ist *Nīm-fatḥa* nur als erste Silbe des 2., 3. und 4. Versfusses denkbar; in der Grundform des *Ramal*: – ᴗ – – | – ᴗ – – | – ᴗ – – | – ᴗ – – als 2. Silbe jeden Versfusses, etc. — In Am. W., die als Metrum die Ramal-Form ⏓ ᴗ – – | ᴗ ᴗ – – | ᴗ ᴗ – – | ᴗᴗ – zeigt, ist *Nīm-fatḥa* nur als 2., 5., 9. und 13. Silbe möglich.

§ 71. Im Indopersischen wird der prosodische Nachschlag nach überlangen Silben als kurzes *a* gelesen [1], wenigstens beim Skandieren, und heisst daher نیم فتحه « *Nīm-fatḥa* » oder « halbes *a* »; vgl. Blochmann (l. c. ausser p. 15 [N°. 6,2]) besonders p. 17, Zeile 2 ff.: « The Muhammedans in India always pronounce an *a*. . . . . But it ought to be remembered that neither the Persians nor the Indians make use of the Ním-fatha at all, except at the time of teaching prosody; on other occasions they pronounce words like *yár* a little longer

[1] Dieses *a* ist teils darauf zurückzuführen, dass man *i* oder *e* wegen der ähnlich lautenden *Iẓāfat*, und (die ferner liegenden) *u* oder *o* wegen der ähnlich lautenden Konjunktion و vermeiden musste, teils vielleicht (?) darauf, dass in der Hindī-Poesie der (sonst stumme) etymologische Endvokal meist *a* (seltener *u* oder *i*) ist.

than usual, as *yāᵃr* » [vgl. bei SIEVERS l. c.: *tōt* mit « längerem » *ō* als *tōtĕ*, sowie bei GUYARD l. c.: *pâte* = *pā..'a..tᵉ*]. In ähnlicher Weise lassen auch die arabischen Beduinen die (etymologisch begründeten) metrischen Zwischenvokale beim Singen oder Sagen nach Belieben aus (WALLIN in *ZDMG*, VI 193 Mitte).

Die Setzung eines Zeichens für *Nīm-fatḥa* in der Transskription, sowie die Beachtung dieses Zeichens beim Lesen ist, wenn das Metrum nicht absolut vernachlässigt werden soll, unbedingt nötig, wobei es ganz gleichgiltig ist, ob man nach indischer Weise Wörter wie یار und ملک *yārᵃ*, *mulkᵃ*, oder nach der uns mehr zusagenden Art von SIEVERS und GUYARD: *yārᵉ*, *mulkᵉ*, oder Wörter wie یار: *yāᵃr* liest. Mit Recht sagt in Bezug hierauf BLOCHMANN, l. c., p. 17, Zeile 5-9: « Practice alone is required in order to read the verses of poets, whether western or eastern, in such a manner, as to cause the metre sufficiently to be heard, without pronouncing the words differently from words in prose, and to pay at the same time due regard to interpunctuation and the logical accent of sentences. » § 72.

BROCKHAUS (l. c., p. 487 Mitte) zieht nun zur Bezeichnung des prosodichen Nachschlages einen voll ausgeschriebenen Vokal (*e*) einem Lesezeichen vor, z. B. einem Apostroph, « da diese nachklingenden Vokale sehr häufig vorkommen und die Schrift sonst leicht durch Striche oder Häkchen überladen wird. » Aehnlich wählt SOCIN (*ZDMG*, XLVI, p. 348, 25-26) auch fürs Arabische volle Vokalzeichen (mit untergesetzten Ringelchen), und zwar mit Recht, weil speziell « im ägyptischen Dialekt solche Nebensilben nicht bloss einen Nebenton, sondern sogar einen Hauptton erhalten können » (ibidem Zeile 19-21). Letzteres ist nun im Persischen und Urdū nicht möglich; ich ziehe deshalb, gegen BROCKHAUS, für diese Sprachen das Zei-

chen ⌒ vor, das erstens körperhaft genug ist, um nicht (wie Apostroph und dergl.) leicht übersehen zu werden, und das zweitens die Schrift nicht entstellt. Das von BROCKHAUS gewählte *ẹ* eignet sich für Persisch und Urdū auch deshalb wenig, weil es persischen Wörtern wie يار, دوست etc. in der Umschrift ein fremdartiges Ansehen geben oder an die *Izāfat* erinnern würde (*yārẹ, dōstẹ*), und, was schlimmer ist, bei indischen Wörtern an Flexionsformen erinnern könnte, z. B. bei جان (von جانا *jānnā*) in der Form *jānẹ* (statt *jān*⌒), was der Form *jāne* oder *jānĕ* (جانی) zu ähnlich ist.

§ 73. Das Herüberziehen des konsonantischen Auslautes zu dem vokalischen Anlaut des folgenden Wortes (auch zum *Izāfat*-Vokal) bezeichne ich mit einem unter der Linie stehenden, oben offenen Bogen: ‿ (vgl. im § 54), z. B. یار اُسکا *yār‿us-kā*. Bei einem solchen Herüberziehen schwindet natürlich *Nīm-fatḥa*, da die betreffende überlange Silbe durch Abgabe ihres auslautenden Konsonanten an das folgende Wort lautlich zur einfach-langen Silbe wird: *yā|rus|kā* = – – –. Vor dem prosodischen Nachschlag (bzhw. vor seinem Zeichen ⌒) ist der Bogen ‿ überflüssig, weil das Herüberziehen in diesem Falle selbstverständlich ist (d. h. nur das Herüberziehen zu dem *Nīm-fatḥa*-Laute ist selbstverständlich, vgl. den gleich folgenden Absatz): صاف اسلام *ṣāf*⌒ *islām* z. B. zerfällt in die 4 Silben *ṣā|f*⌒*|is|lām* (– ᴗ – –). Die beiden Bogen ⌒ und ‿ stehen demnach niemals zusammen.

Ausser nach nasalen Endungen (vgl. § 57 und 68,2) schwindet *Nīm-fatḥa* also auch bei einem solchen Herüberziehen zum folgenden Vokal-Anlaut. Jedoch ist ein solches Herüberziehen nicht geboten, sondern in das Belieben des Dichters gestellt. Für den Leser hängt mithin die Einschiebung des *Nīm-fatḥa* resp. das Herüberziehen von dem Aufbau des betreffenden Verses resp. vom Metrum ab. Ein Beispiel in Am. W., wo vor

Vokal-Anlaut nicht herübergezogen wird, ist u. a.: 36,6: صاف اسلام *ṣāf⁀islām* (– ⏑ – –) im Vers-Anfang, wo (im Ramal-Versfuss – ⏑ – –) *ṣāf‿islām* (= *ṣā|fis|lām* – – –) unmöglich wäre.

Die im Vorstehenden über *Nīm-fatḥa* fürs Persische (und meist auch schon fürs Urdū) mitgeteilten Regeln gelten nun alle auch fürs Urdū (siehe Brockhaus, l. c., p. 525, Zeile 2 bis 1 von unten), jedoch mit folgender Erweiterung resp. Beschränkung. § 74.

1) Im Urdū gebraucht man die persischen (und arabischen) Silben mit langem Vokal und schliessendem ن (wenn als dentales *n* zu lesen) auch als überlange Silben mit prosodischem Nachschlag, was im heutigen Persisch nicht erlaubt ist (siehe Brockhaus, l. c., p. 562,2-5).

2) In Fällen, wo و resp. ی nur als andre, gleichwertige Schreibung für die kurzen Vokale ـُ resp. ـِ gesetzt werden (wie in اولجهنا = اُلجهنا *ulajhnā*; اوس = اُس *us*; اور [sonst اَور *aur*] = اُر *ŏr*; دیکهانا = دِکهانا *dĕkhānā*; ایک metrisch oft = اِک *ĕk*), gelten die betreffenden Silben nicht als 2- bzw. 3-konsonantige, mit andern Worten: nicht als Längen resp. Ueberlängen. اولجهنا und اُلجهنا (*ulajhnā*) sind demnach beide als Bacchius (⏑ – –) oder metrisch (*ulajhnă*) auch als Amphimacer (⏑ – ⏑) zu bezeichnen; اوس (*us*) und اور (wenn = *ŏr*) sind einfache Längen, ohne *Nīm-fatḥa*.

Es entsteht die Frage, ob die prosodischen Nachschläge überlanger Silben, ähnlich wie die Zwischenvokale im Arabischen (vgl. Socin in *ZDMG*, XLVI, p. 344,30 ff.) zum Teil gar keine « Einsatz »-Laute, « sondern ursprünglich in der Sprache vorhandene Auslaute sind, die unter gegebenen Verhältnissen lautbar werden » (Socin ibid.)[1]. Zunächst werden § 75.

[1] Herr. Prof. Dr. Socin war so liebenswürdig, mir seine *Bemerkungen zum neuarabischen Tartuffe* (als Separat-Abzug aus dem zitierten XLVI. Bande der *ZDMG*) geschenkweise zu übersenden. Seine Untersuchungen waren es, die mich veranlassten, dieser etymologischen Frage auch für das Urdū näher zu treten.

im Hindī, wo man zwar nicht von « prosodischem Nachschlag » sprechen kann, die in der Prosa stummen Endvokale *a* (wenn nicht als अ geschrieben, wo es stets laut ist), *i* und *u* in der Poesie ja stets gesprochen (ausser *a* am Vers-Ende), nach kurzen wie nach langen Silben, auch in Zusammensetzungen; das Wort چوکڑی z. B., das in Am. W. 37,4 *ćauk͡ṛī* (– ‿ –) zu lesen ist, würde im Hindī (als चौकड़ी) *ćaukaṛī* gelesen werden (in der Poesie). Auch im Persischen haben viele jetzige Ueberlängen in der frühern Sprache kurze Vokal-Auslaute gehabt (vgl. Brockhaus, l. c., p. 487 Mitte), z. B. دوست *dūst* (indopers. *dōst*), im Zand *zusta;* بند *band,* im Zand *banda* etc. Während aber im Arabischen solche und andre Endungen, wenn auch in Prosa stumm, aus der Sprache nicht ganz geschwunden sind und in der metrischen Sprache wieder auftauchen [1]; während sie in der Hindī-Poesie stets gesprochen werden, so, dass der Vortragende immer das Bewusstsein und die Kenntnis des etymologischen Wertes dieser Endlaute hat: darf man in Bezug auf Persisch und Urdū vielleicht sagen, dass dem (gebildeten) Perser oder Inder beim Lesen von Versen in betreff des Nachschlages überlanger Silben höchstens ein dunkles Gefühl (Brockhaus, l. c., p. 526, Zeile 1) des etymologischen Grundes dieser Erscheinung innewohnen kann. Indem ich jedoch dem eben zitierten Ausspruche von Brockhaus

---

[1] Vgl. die zahlreichen Beispiele in Wallin's Transkriptionen neuarabischer Gesänge (*ZDMG*, VI, p. 191, 201, 206, 369, 373) sowie in Voller's Transkription des Lustspiels الشيخ متلوف (*ZDMG*, XLV, p. 36-89). — Manche Endungen übrigens, die in dem einen Dialekte stumm sind, sind dies nicht (oder noch nicht) in dem andern, auch in Prosa resp. in gewöhnlicher Rede. So wird ما نعرف شى in Algier gesprochen: *mā nʿarᵉf-š* (« ich weiss nicht », wofür meist ما نعرف *mā nʿarᵉf*); in Marroko sagt man dagegen: *mā nʿarᵉf ši* (oder meist ما كنعرف شى *ma kanʿarᵉf ši* etc.). In *'l-Ṣuīra* (Mogadōr) hörte ich von einem alten Hafenarbeiter sogar stets: *mā kanʿarᵉf šai.*

entgegentrete, glaube ich mit Recht sagen zu dürfen: Im Neu- und Indopersischen sowie im Urdū ist die Erinnerung an den etymologischen Ursprung des *Nīm-fatḥa* (d. h. wenn Nīm-fatḥa im Neupersischen etc. überhaupt solchen Ursprung hat), vollständig geschwunden (d. h. wenn diese Erinnerung je existiert hat); vielmehr ist das Auftreten dieser metrischen Eigentümlichkeit für Persisch und Urdū teils durch die Anlehnung an die arabische Prosodie, teils durch die von SIEVERS und GUYARD (vgl. § 67) erläuterten allgemeinen phonetischen Gesetze zu erklären, wobei ja die Thatsache bestehen bleiben kann, dass diese Gesetze ihrerseits auf früheren sprachlichen Formen und auf deren Umbildung resp. Wegfall beruhen, so zwar, dass die Entstehung dieser Gesetze und diese selbst dem Sprechenden nie zum Bewusstsein kamen, ihre Entdeckung vielmehr erst der neuesten Wissenschaft zu verdanken ist.

6. SILBEN- BZHW. WORT-KUERZUNG
(vgl. G. de TASSY's *Mémoire*, p. 263):

a) ohne wesentliche Vokalveränderung:

1) durch Herüberziehen des Auslautes zum folgenden Anlaute: § 76.

Vor vokalischem Anlaut (vor Alif-e waṣl), auch vor dem *Iẓāfat*-Vokal, fällt der prosodische Nachschlag bei dem vom Dichter gewollten Herüberziehen (وَصْل) des vorhergehenden konsonantischen Auslautes weg (vgl. § 73). Die vorhergehende überlange Silbe wird hierdurch zur einfach-langen, mithin wird sie verkürzt; aus der einfachen Länge wird eine Kürze.

2. durch Kontraktion: § 77.

پہنچنا *pahuṅćnā* (⏑ – –) und seine Nebenformen (§ 58) werden, wie auch schon im gewöhnlichen Leben oft zweisilbig *pahuṅćnā* (– –), metrisch so gelesen: *pahuṅć⁀nā* (– ⏑ –).

wobei ein von Nasalität und Aspiration durchströmter Diphthong entsteht, jedoch so, dass *a* und *u* nicht verschmelzen wie im Deutschen (z. B. « Haus »), sondern einzeln, wenigstens annähernd, hörbar bleiben. Wenn nun auch diese Aenderung der Aussprache keine Silbenkürzung ist, so entsteht doch bei vielen abgeleiteten Formen dieses Verbums eine Wortkürzung, eine Verminderung des Wortes um eine Silbe. So z. B. bei dem Causativum پَہُنچانا (*pahuṅćānā*) und seinen Nebenformen (wie پَہُونچانا etc.); denn bei der in Am. W. stets geltenden Aussprache *pahuṅćānā* (– – –, 3-silbig) statt *pahuṅćānā* (◡ ◡ – –, 4-silbig) schwindet durch diese Kontraktion eine Silbe – jedoch ohne Ausfall eines Lautes (vgl. § 99,*c*). Dasselbe gilt auch für die Flexionsformen

پہنچوں پہنچے پہنچیں پہنچا پہنچی پہنچو etc.
pahuṅćūn, *pahuṅće*, *pahuṅćeṅ*, *pahuṅćā*, *pahuṅćī*, *pahuṅćō* etc.

des Stammverbums پہنچنا *pahuṅćnā*, die bei dieser Aussprache 2- (statt 3-) silbig werden. [Insofern hierbei die erste Silbe *pa* nasaliert wird, gehört dieser Fall auch unter § 82 (Silbenkürzung durch Nasalierung)]. G. de Tassy (*Mémoire*, p. 263, N°. VII, 1° und Anm. 2) erklärt die bei diesen Verbalformen eintretende Kürzung um eine Silbe unrichtig durch Heranziehen des *h* an das anlautende *p* (mit Ausfall des *a*, vgl. § 99,*c*), sodass dabei der Laut پھ फ *ph* entstände, also das Verb پَہُنچنا wie *phauṅćnā* (= پھَونچنا फौंचना) gesprochen würde. In Fällen wie وھاں *whān* (व्हाँ, statt *wahān* वहाँ) findet eine solche mit Vokal-Ausfall verbundene Attraktion zwar oft statt (vgl. § 50 und 99,*c*), aber nicht in der Weise, dass ein phonetisch ganz andrer Laut entsteht, was bei پھ फ *ph* statt پ प *p* der Fall sein würde. Wer da weiss, wie streng und genau selbst der ungebildete Inder zwischen den Lauten der Reihen क च ट त प und ग ज ड द ब einerseits

und denen der Reihen ख छ ठ थ फ und घ झ ढ ध भ andrerseits unterscheidet, der giebt die Unmöglichkeit der von Garcin de Tassy in dieser Weise und für diesen Fall behaupteten Heranziehung zu [1]. Ausserdem bilden die im § 58 aufgezählten 7 Formen des in Rede stehenden Verbums, unter denen trotz allem Schwanken der Schreibweise doch kein پھَونچنا फौंचना *phauṅčnā* zu finden ist, den sichersten Beweis für die Richtigkeit der gemeinsamen bzhw. metrischen Aussprache *pahuṅčnā*.

Die bei dem ältern Dakhnī-Dichter وَلی [2] sich findende kontrahierte Aussprachform von کوئی (sonst *kōī* bzw. metrisch auch *kŏĭ* etc., vgl. § 88) = *koi* als einfacher Länge (nicht als Ueberlänge *kōy* mit *Nīm-fatḥa*), wofür sich in Garcin de Tassy's *Mémoire* 2 Beispiele finden (p. 264 [vgl. unten im § 83,2:] ..... برت کی بنتھ مین جو کوئی — und p. 268, Zeile 3), kommt in Am. W. niemals vor, trotz des so überaus häufigen Gebrauches dieses Pronomens. Jedoch ist in Am. W. der Fall nicht selten, dass in ganz ähnlicher Weise Verbalformen wie دکھلائی *dĕkhlāē* (– – –, 3-silbig) am Vers-Ende, mit einer Art Kontraktion, *dĕkhlāy* (– –, 2-silbig) zu sprechen sind (oder *dĕkhlai* – –; doch da am Vers-Ende *Nīm*- § 78.

---

[1] Aus Tenuis oder Media + *h* wird im Indischen nur in der Zusammensetzung solcher viel gebrauchten Wörter, die dabei kaum noch als Kompositum gefühlt werden, eventuell eine Aspirate; z. B. aus اب अब *ab* + ھی ही *hī* wird neben ابہی अबही *ab-hī* meist ابھی अभी *abhī*; ebenso aus کب *kab* + ھی *hī* neben کبہی कबही *kab-hī* meist کبھی कभी *kabhī*.

[2] Walī, der bekannteste Dakhnī-Dichter, blühte um die Mitte des 17. Jahrhunderts. In Bezug auf mystische Auffassung und schöne Sprache seiner Gedichte wird er mit *Ḥāfiẓ* verglichen. Die Muhammedaner des Dakhan halten ihn für den Vater der Hindūstānī-Poesie (G. de Tassy, *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie.* 2de édit. Paris, 1870/1).

fatḥa fortfällt [§ 68], so ist *dĕkhlāy* vorzuziehen, in Uebereinstimmung mit dem Hindī, wo neben कोए auch कोय, neben दिखलाए auch दिखलाय vorkommt; vgl. KELLOGG[2] p. 231, § 398). Auch in diesem Falle tritt Kürzung des Wortes um eine Silbe ein. Beispiele in Am. W.: 181,1: زمانی کو هلائی ... *zamānē*|-*kŏ hilāy* (◡ – –|◡ ◡ –); 181,3: قیامت دکهلائی ... *qiyāmat*|*dĕkhlāy* (◡ – –| – –), etc. etc. Die Lesungen: *hilāē* (◡ – –), *dĕkhlāē* (– – –) würden eine Silbe im Metrum zu viel ergeben.

§ 79. 3) duch Verstummen eines Lautes, der jedoch in der Schrift bleibt. Dies gilt:

a) für و im Anlaut خو، *kh*(*w*) sehr vieler persischer Wörter, wie in خود *kh*(*w*)*ud* [NB. (*w*) = stummes *w*], خوش *kh*(*w*)*uš* etc., oft vor folgendem ا oder ی (... خوا = *kh*(*w*)*ā*-, خوی = *kh*(*w*)*ī*-);

b) für ه (های ملفوظه) in den Pronominibus یه *yĕ*(*h*) und وه *wŏ*(*h*), nach der gewöhnlichen Aussprache im Urdū mit kurzem *e* bzhw. *o*, da ـِ *ĭ* und ـُ *u* durch Einwirkung des lauten *h* nach *a* hin gebrochen werden. Schon in der gewöhnlichen Rede ist das ه dieser Wörter oft sehr schwach oder ganz stumm, sodass sie in letzterem Falle lauten: *yĕ*, *wŏ* (dies oft auch وو geschrieben, vgl. DOWSON's *Grammar of the Urdū etc. Language* [2nd edit., London 1887], p. 217 Mitte). Daher wird dieses ه in der Skansion sehr oft nicht gerechnet (BROCKHAUS, l. c., p. 526, N. 7); diese Einsilber stellen dann trotz ihrer 2 Konsonanten keine Längen, sondern Kürzen dar. Das in der Schrift bleibende ه dieser Wörter transkribiere ich, wenn es stumm ist, durch ein hochstehendes ^{h} (*ye*^{h}, *wo*^{h}). In Am. W. kommen یه und وه häufig neben einander vor, in allen möglichen Stellungen und Messungen: *yeh woh* (– –); *ye*^{h} *wo*^{h} (◡ ◡); *yeh wo*^{h} (– ◡); *ye*^{h} *woh* (◡ –); *woh yeh* (– –) etc. etc.

4) durch Aufhebung der *Tašdīd* (ّ): (vgl. G. de TASSY's *Mémoire*, p. 255, N. 3°), seltener in persischen bzw. indischen, doch häufig in eingebürgerten arabischen Wörtern. Eins der häufigsten Beispiele in Am. W. ist نظارہ, das dort ebenso oft *nazāra* ⏑ – ⏑ (bzw. *nazāra* ⏑ – –) gelesen wird, wie *nazzāra* – – ⏑ (bzw. *nazzāra* – – –). Auch schon in gewöhnlicher Rede werden viele Wörter ohne *Tašdīd* gesprochen, z. B. حد *had* (statt *hadd*); ذرا *zar(r)ā* und ذرہ *zar(r)a*; دُر *dur(r)*, etc. § 80.

5) durch Vertauschung von ـہنـ (ह्न) *hn* mit ـنهـ (न्ह) *nh*, aber nur in bestimmten indischen Wörtern (in denen dann ـنهـ *nh* als einfacher aspirierter Konsonant zählt [vgl. § 49], wovor eine kurze Silbe kurz bleibt; vgl. den ähnlichen Fall im Hindī vor der Plural-Endung न्हे oder न्हि [und zuweilen vor म्ह und ल्हा]: KELLOGG², p. 549, § 935: Exc[eption] 1). Ein solches Wort ist z. B. پہنانا (*pahinānā* ⏑ ⏑ – – oder) *pahnānā* (– – –), wofür پنهانا *pinhānā* (पिन्हाना ⏑ – –) als Nebenform [mit dieser statt der sonst üblichen Aussprache *pin-hānā* (पिनहाना – – –)] gebraucht wird. Vgl. in Am. W. neben 97,1: پہناکے *pahnā-kĕ* (– – ⏑): 93,1: پنها *pinhā* (⏑ –). Dagegen lautet z. B. das persische پنہان (« geheim ») stets *pin-hān* bzw. *pin-hāṅ* (– –), z. B. Am. W. 31,5: آتش پنہان سی *ātiš*‿*-e pinhāṅ-sĕ* (–|⏑ ⏑ – –|⏑). § 81.

6) durch Nasalierung (nasale Vokaltrübung): § 82.

1. Siehe den im § 77 besprochnen Fall.

2. Dentales und gutturales ں kann im Metrum als Nasalitätszeichen nasal zu trübender Vokale gelten, deren Silben dadurch verkürzt werden, da ں hierbei nicht mehr als Konsonant zählt; siehe hierüber § 61,2, wo auch Beispiele aus Am. W. gegeben sind.

3. In einem Beispiel aus WALI (in Garcin de TASSY's

Mémoire, p. 272 unten) ist auch das ں in dem arabischen Worte عنبر *ɛambar* (obwohl ن vor ب und ب im Urdū immer als *m* zu sprechen ist) als Nasalitätszeichen behandelt, sodass *ɛanbar* zu lesen ist. Diese dialektische bzw. veraltete Lizenz, *m* (denn etwas anderes ist ں hier nicht) als Anuswāra zu behandeln, kommt im Hoch-Urdū nicht vor. Der betreffende Vers (ein Hemistich im *Rajaz*-Metrum – – ᴗ –|– – ᴗ –|– – ᴗ –| – – ᴗ –) lautet:

تجھ زلف کی مشتاق کوں مشک و عنبر سوں کام کیا

Tujh zulf⁀-kē muštāq⁀-kauṅ mušk‿-ō ɛaṅbar-sōṅ kām⁀ kyā?

« Was nützt Dir, der Du Dich nach der Locke sehnst, der Moschus und der Amber? » [G. de Tassy zieht, was ganz unmöglich ist, تجھ *tujh* (als ob es تیری *tērī* « Deine » wäre!!) zu زلف *zulf*, und übersetzt demnach ganz verkehrt: « Qu'importe le musc et l'ambre à celui qui recherche les tresses de tes cheveux? »].

§ 83. *c*) Hier noch einige Worte über 2 *andre Arten der Silbenverkürzung*, angeblich beide ohne Vokalveränderung, die in G. de Tassy's *Mémoire* erwähnt werden, aber beide im heutigen Hoch-Urdū nicht vorkommen, und deren zweite von G. de Tassy nur teilweise erklärt wird, insofern er die eintretende Vokalverkürzung ausser Acht lässt.

1. In einem Beispiel aus Wali (siehe G. de Tassy, l. c., p. 261, Zeile 6-7) steht das Wort دریا *daryā* als Iambus (ᴗ –), sodass *ry* hier als ein Laut, als eine Ligatur wie ख *kh*, क्य *ky* etc. gilt (vgl. §§ 47-51). In Dialekten, wie im Dakhni, mag das noch vorkommen; im Hoch-Urdū ist eine solche Lizenz jetzt unmöglich, da *ry* überhaupt nicht als Ligatur gilt, und ausserdem Verbindungen wie *sw*, *ky*, *py* etc. im Urdū nur anlautend als einfache Laute vorkommen (vgl.

§ 51). Das Beispiel aus WALI, wo zweimal آ für ا zu lesen ist, lautet [Metrum Ramal: ⏑⏑ – –|– ⏑ – –|– ⏑ – –|– ⏑ –]:

جوش دی یکبارگی دلکی دریا کون لهو ستی
گوهر انجهو انکون رورو رنگ مرجانی کری

jōš‿dē yak-bāragī dil-kē dăryā-kauṅ; lhau-satī gauhar‿āṅjhū āṅkŏṅ rō-rō rang‿-e marjānī karē. „In Wallung bringt er mit einem Male seines Herzens Meer; dessen Perlen macht er durch sein Blut, [*scil.* blutige] Thränen in Mengen weinend, korallenfarben". [G. de TASSY übersetzt ungenau: „il mettra en agitation le mer de son cœur; en versant des pleurs mêlés de sang, il en rendra les perles aussi rouges que le corail"].

2. Ibid. p. 264 heisst es: „On se permet aussi, lorsqu'un mot commence par un *hé* ه, de l'unir à la dernière consonne du mot précédent, qui devient ainsi aspirée. Le ه de هور *et* [NB. *haur*, dialektisch für اور *aur* ' und '] est dans ce cas dans ce vers de Wali, du mêtre هزج régulier [⏑ – – –|⏑ – – –|⏑ – – –|⏑ – – –]:

پرت کی پنتهه مین جو کوئی سفر کرتی هین رات هور دن
وه دنیا کون بغیر از چاه بابل کر نهین گنتی

Parit [a]) *-kē panth‿-meṅ jō koi* [b]) *safar kartē haiṅ* [c]) *rāt‿hŏr din, woh dunyā-kauṅ ba-ghair‿az ćāh‿-e Bābil kar- nahīṅ -gantē.* „Alle, die Tag und Nacht den Weg der Liebe begehen, die betrachten die Welt durchaus nicht anders denn als den Brunnen zu Babel." — رات هور دن wäre sonst zu lesen: *rāt‿ haur‿ din* (– ⏑ – ⏑ –), also als 5 Silben, die im obigen Verse unmöglich sind. Wenn nun auch WALI sich die im

[a]) Für *p(a)rīt*. — [b]) Einsilbig, für *kōī* (§ 78). — [c]) *haiṅ* hier als kurze Silbe.

heutigen Hoch-Urdū unerhörte Freiheit gestattet, das *t* von *rāt* mit dem *h* von *haur* zu *th* zusammenzuziehen, so bliebe immer noch: *rāt‿haur‿din* (– – ∪ –: 4 Silben). G. de Tassy hat vergessen zu erklären oder übersehen, dass in diesem Falle die bei den Wörtchen für « und » (اور bzw. هور) so häufige Vokalverkürzung eintritt (*ŏr* statt *aur*, *hŏr* statt *haur*, vgl. § 90).

§ 84. *d) durch Vokalkürzung im An- und Inlaut.*

Nach G. de Tassy's *Mémoire* p. 257 (V.) können lange Vokale und Diphthonge im An-, In- und Auslaut metrisch gekürzt werden. Dem ist jedoch hinzuzufügen, dass diese Regel im Urdū nur für ganz bestimmte Wörter bzhw. Wortreihen [und Endungen] gilt. Wenn wir hier von der Kürzung im Auslaut absehen, die in den §§ 94 und 95 unter « Anceps-Endungen » besprochen wird, so findet Vokalkürzung im An- bzw. Inlaut statt:

§ 85. 1. in der letzten Silbe der persischen Substantive auf ـاه und ـان, jedoch ungleich häufiger bei den erstern. Beispiele:

statt چاه *ćāh*, راه *rāh*, شاه *šāh*, ماه *māh* etc.
häufig چه *ćah*, ره *rah*, شه *šah*, مه *mah* etc.

Ein häufiges Beispiel für die Kürzung von ـان ist دهن *dahan* für دهان *dahān;*

§ 86. 2. in einzelnen persichen Wörtern; Beispiele: گهر *guhar* statt گوهر *gauhar;* دگر *digar* statt دیگر *dīgar;* آئنه *āina* statt آئینه *āīna;*

§ 87. 3. in indischen Wörtern:

α) (häufig im Hindī, selten im Urdū): ـے (oder dafür, bloss graphisch, و) bzw. im Hindī ू (*u*), und ـے bzw. ि (*i*) können im Inlaute nach einem Konsonanten, vor einem Vokal zu den Halbvokalen و bzw. व (*w*) und ی bzw. य (*y*) verkürzt

werden, z. B. هوئی हुए *huē*, verkürzt هوی हुे *hwę* (vgl. BROCKHAUS, l. c., p. 526, N°. 4);

β) das *ō* in کوئی *kōī* wird sehr oft verkürzt; die Lesung *kŏī* (NB. *ŏ* = ursprünglich langes, nur metrisch kurzes *o*) kommt in Am. W. fast in jeder Strophe mehrere Male vor (ebenso *kōĭ* und *kŏĭ*, vgl. § 94,2); ähnlich هوے = *hŏē* (Am. W. 54,5-6) statt *hōē*; § 88.

γ) Die Wörter ایك *ēk*, میرا *mērā* und تیرا *tērā* werden metrisch häufig zu اك *ĕk*, مرا *mĕrā* und ترا *tĕrā* gekürzt (G. de TASSY, *Mémoire*, p. 258, Mitte ff.). An der betreffenden Stelle im Metrum sind diese Wörter auch dann mit kurzem *e* zu lesen, wenn sie (wie öfters in der Ausgabe A von Am. W.) trotz der Vokalverkürzung Scriptio plena zeigen. Aehnlich ist die Verkürzung von *ē* zu *ĕ* in دکهانا *dĕkhānā* (Causativum von دیکهنا *dēkhnā*), پهکانا *phĕkānā* etc. In Am. W. findet sie sich auch einige Male (z. B. 126,1) bei منهدی *mĕṅhdī* (statt مینهدی *mēṅhdī*); ein anderes Beispiel ist in der Schluss-Maqame der (von mir mit Ba bezeichneten) 1848er Banāraser Ausgabe von Am. W.: کدارناته *kĕdār-nāth* (statt کیدارناته *kēdār-nāth*). [Eine eingehende Darlegung der Natur und Häufigkeit des kurzen *ĕ* im Hindī und Urdū gebe ich im VII. Teile meiner Einleitung zu Amānat's *Wāsōkht*, im § 124]. § 89.

δ) اور *aur* [Sansk. अपर] mit den Bedeutungen: 1) « ander, zweit, ferner, ausserdem, obendrein » etc., 2) « und » — wird in der zweiten, abgeschwächten Bedeutung « und » sehr oft (in Am. W. fast immer) zu *ŏr* verkürzt, dagegen in der Grundbedeutung « ander » sowie in den übrigen gewichtigeren Bedeutungen niemals. Das *o* dieser Aussprache *or* ist ein kurzes g e s c h l o s s n e s *o* (Näheres darüber gebe ich im VII. Teile meiner Einleitung zu Am. W., in den §§ 123 und 125); ein o f f e n e s *o* (wie im deutschen Worte « offen ») giebt es im Indischen nicht. Die Hindī-Schreibung ist in diesem Falle § 90.

ओार (z. B. im *Prēm-sāgar* [ed. Kalkattā 1291 A. H. = 1874/5] p. 3, Zeile 6 und 4 von unten, je das letzte Wort), gleichfalls *or* mit kurzem *o*. [Ueber ओा als Vocalis anceps schon im Prākrt vgl. LASSEN's *Instit. Ling. Pracr.*, p. 149, § 20: « De ओा »]. Vorzuziehen wäre bei dieser gekürzten Aussprache die Schreibung اُر bzw. उर; denn ـُ sowohl wie उ dienen im Urdū bzw. Hindī sehr oft zur Bezeichnung des kurzen *o*. In den Lexicis und Grammatiken ist weder die Schreibung ओार noch die Aussprache *ŏr* angegeben. Dass das unbetonte اور = « und » schon in der gewöhnlichen Rede oft stark verkürzt wird, beweisen die Nebenformen او *au*, وو *wŏ* etc. In ähnlicher Weise wird auch das im Dakhnī vorkommende هور *haur* (« und ») zu *hŏr* verkürzt (siehe oben § 83,2), wofür Garcin de TASSY ein Beispiel lieferte. Aber auch für اور = اُر *ŏr* findet man bei ihm eine Belegstelle (*Mémoire*, p. 226 Mitte), im Metrum *Mutaqārib* [⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ –]:

کوئی کا هی منہ بند اور اسّی اڑی
کئی لاکه من کی هی ایك سل پڑی

[هی *hai* ist hier kurz; ایك ist als *ĕk* zu lesen]:

kuē-kā hai muṅh band‿ŏr‿assī aṛī,
kaī lākh⁀man-kī hai ĕk sil paṛī.

« Des Brunnens Oeffnung ist geschlossen, und dem Schwerte ist Einhalt geboten: ein Stein von einigen hunderttausend *Man* [= engl. korrump. 'maund'] liegt [jetzt darauf]. » (G. de TASSY übersetzt unvollständig und ungenau: « L'ouverture du puits est fermée par une pierre du poids de quelques cent mille *mans* »). Die Quantität von اور giebt de TASSY hier zwar als kurz an, sagt aber nichts über die Art der Aussprache.

Auch in einer andern (117-strophigen) *Wāsōkht* [1] des Amānat kommt diese Verkürzung von اور vor, z. B. 6,1 [Metrum Ramal: ⏓ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑⏑ –]:

رات دن عیش تہا اور دوستونسی صحبت تہی
rāt‿-din ꭗaiš‿thă, ŏr dōs‿tŏṅ-sē ṣuḥbat thī.

« Tag und Nacht war Freude, und mit Freunden bestand (geselliger) Verkehr »; ebenso 17,3:

ہوئی خوش‌وضع بہی اور حسن میں ہوئی یکتا
hōĕ kh(w)uš-waẓꭗ‿bhĭ ŏr ḥusn‿-mĕṅ hōē yaktā.

« Sei sie auch von angenehmem Charakter, und sei sie (auch) in der Schönheit einzig ».

Die Stellen in der grossen (307-strophigen) *Wāsōkht* des Amānat, wo das unbetonte, in der Bedeutung « und » stehende اور = *ŏr* zu lesen ist, sind: 48,3; 58,2; 78,5; 114,1; 162,2; 215,1; 221,5; 244,1; 251,3; 272,3. — Unverkürzt, als *aur*, und demgemäss mit *Nīm-fatḥa* als *aur‿* ist es zu lesen: 101,5; 144,6 (das zweite اور), und 197,5; nur an diesen 13 Stellen kommt اور in der Bedeutung « und » in Am. W. vor. Auch in der allerersten *Wāsōkht* unsers Dichters, einer Jugenddichtung von 16 Strophen [2], kommt اور = « und » einmal als *aur‿* vor, in Strophe 7,1 [Metrum *Mujtaṡṡ*: ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – | ⏑⏑ –]:

دل اور جانسی ہمیشہ رہا میں اوسپہ فدا
dil‿aur‿jāṅ-sē hamēša rahā maiṅ us-pa fidā.

« Mit Herz und Seele bin ich ihr stets ergeben geblieben ».

---

[1] Dieselbe findet sich in dem von Amānat's Sohne Laṭāfat (Lakhnau 1304 A. H. = 1886 7) herausgegebenen « *Dīwān-e Amānat* », p. ١٥٦ ff.

[2] Findet sich in dem in der vorigen Anmerkung zitierten *Dīwān-e Amānat* auf p. ١٥٤ bis ١٥٦.

Das betonte اَور mit dem bedeutsameren Sinn « ander, zweit, obendrein » etc., das nur unverkürzt als aur͡ zu lesen ist, findet sich in Am. W. an folgenden 17 Stellen: 49,4; 63,5; 77,4; 96,5; 122,3; 138,3; 143,3; 144,3; 144,6 zweimal (das erste und dritte اور); 175,1; 176,5; 191,5; 212,5; 263,2; 277,6; 293,3.

Interessant ist der Schluss der 144. Strophe in Am. W., in deren sechstem *Miṣrā'* das Wort اور dreimal vorkommt, an 1. und 3. Stelle = « andre(r, s), zweit », an 2. Stelle = « und », an allen dreien mit der Aussprache *aur͡*, in Verbindung mit der zweiten *Tajnīs* (NB. die erste *Tajnīs* bildet eben اور mit seinen 2 Bedeutungen) سہی *sahī* (im Hindī = « wahrhaftig! », im Persischen = « schlanke Zypresse », metonymisch = « schlanke Gestalt oder Person », in weiterm Sinne = « Schöne »); Metrum Ramal [⏑̱ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑⏑ –]:

تو هی هرجائی تو اپنا بهی یہی طور سہی
تو نہیں اور سہی اور نہیں اور سہی

Tū hai har-jāī, tŏ apnā bhĭ yĕhī taur,͡ sahī!
tū nahīṅ aur,͡ sahī! aur͡ nahīṅ aur͡ sahī!

« Du bist eine Herumstreicherin: gerade das ist Dein Betragen, wahrhaftig! Du bist nichts anderes, wahrhaftig! und [bist] keineswegs eine zweite Zypresse! »

§ 91. ε) و vor den Endungen ـــا -*ā* und ـــان -*āṅ*, ـــو -*ō* und ـــون -*ōṅ*, ئی -*ī* bzhw. -*ē* und ئین *īṅ* bzhw. -*ēṅ* ist teils oft nur graphische Schreibung für ـُ (kurzes *u*), z. B. in هوا, هوئی etc. (= हुआ, हुए bzw. हुई etc.) *huā*, *huē* bzw. *huī* etc., teils ist es anceps: ursprünglich lang, aber oft oder meist kurz, z. B. in den im § 58 mitgeteilten Formen کوا *kūā* oder *kuā*, کوان *kūāṅ* oder *kuāṅ* etc. (vom Sansk. कूप + कः), دهوا *dhūā* oder *dhuā*, دهوان *dhūāṅ* oder *dhuāṅ* etc. (Sansk. धूम + कः).

ζ) Andre Verkürzungen, wie die in Garcin de TASSY's § 92. *Mémoire* (p. 258,2-3 und 259,8-11) zitierten:

اگی *agē* statt آگی *āgē*, und
جوهری *jūhrī* statt *jauharī*

sind dialektisch, selten oder veraltet.

7. VOKALVERLAENGERUNG IM AN- UND INLAUT § 93.

(im Auslaut siehe §§ 96 und 97), und zwar unter Anwendung der Scriptio plena. Zu dem in Garcin de TASSY's, *Mémoire*, p. 256/7 (unter IV) beigebrachten Beispiele: ایدهر *īdhar*, statt ادهر *idhar*, füge ich aus Am. W. eins mit و als Prolongationsbuchstaben hinzu: اوٹھا *ūṭhā* in Strophe 53,5 und 6 (in Ausgabe A; Ausgabe B schreibt hier falsch اُٹھا, was ja die gewöhnliche Form ist: *uṭhā;* an andern Stellen ist اوٹھا in A auch nur graphisch von اٹھا verschieden): [Metrum Ramal: ⏑̲ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑⏑ –]

آتش هجر سی مین صبح کو جلتا اوٹھا
وصل کا پاکی مزه هاتهونکو ملتا اوٹھا

ātiš‿-ē hajr⁀-sĕ main ṣubḥ⁀-kŏ jaltā ūṭhā,
waṣl⁀-kā pā-kĕ maza hāthŏn- kŏ maltā ūṭhā.

« Vom Feuer der Trennung glühend stand ich am Morgen auf; der Liebesvereinigung Geschmack gekostet habend, stand ich { (die Hände ringend) = wehklagend } auf ».

In Strophe 92,2, wo ebenfalls *ūṭhā* zu sprechen ist, schreiben A und B beide richtig اوٹھا.

8. Anceps-Endungen (und Anceps-Einsilber):

§ 94. *a) an sich lange:*

1) Zunächst sind diejenigen Endungen und Einsilber, die im Persischen anceps sind, es auch im Urdū (siehe die kurze Zusammenstellung bei Brockhaus, l. c., p. 489/490), also besonders die an sich langen Endvokale و und ی [NB. ا im Persischen nicht, dagegen im Urdū wohl, siehe weiter unten). Die in Bezug auf das Persische geltende Frage, ob in Fällen wie سَیفی از, wenn die Endung ی gekürzt ist, *Saifi-yaz* zu lesen ist (nach Pertsch, siehe seine Ausgabe von Rückert's *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser,* p. X, Anm. 1), oder *Saifi az* (nach Brockhaus, l. c., p. 491, N. 21), **ob** also der lange Endvokal in den entsprechenden kurzen Vokal mit seinem Produktionskonsonanten (حَرْفِ مَدّ) aufgelöst und letzterer zum Anfangsvokale des nächsten Wortes herübergezogen wird, **oder ob** eine einfache Vokalkürzung des Endvokals stattfindet, entscheidet sich im Urdū (nach Analogie der indischen Endungen, vgl. § 95) für die Endungen ـُو *u*, ـِی *ī*, und selbst für ـَو *au* und ـَی *ai* in letzterem Sinne. مَیِ سُرخ ist im Persischen, wenn die Endung des ersten Wortes metrisch kurz ist, *may‿-e surkh* (= *ma|ye|surkh*) [bzw. in Īrān: *mäy‿-i surkh*] zu lesen, nach Pertsch wie nach Brockhaus (ibid. N. 20), kann aber metrisch ebenso gut mit *mai‿-e surkh* transkribiert werden, wobei das Wortbild « *mai* » erhalten bleibt und der Herüberziehungs-Strich ‿ zugleich die Auflösung des *i* in *y* anzeigt. Aehnlich bei ـَو *au*: پرتوِ حسن, transkribiert *partau‿-e husn*, zu lesen *partaw‿-e husn*.

Beispiele in Am. W. sind u. a.:

37,3: آهوِ چشم *āhŭ-ē ćašm* (– ◡ – –);

60,5: پَیِ گیسو *pai‿-e gēsū* (◡ ◡ – –);

80,4: مَیِ سُرخ *mai‿-ē surkh* (◡◡–);

181,6; پرتَوِ حسن *partau‿-e ḥusn* (–◡––) etc.

Im Urdū können sämtliche langen Endvokale und Enddiphthonge (zunächst der persischen Wörter), auch die nasalierten, metrisch gekürzt werden, nicht bloss beim Herüberziehen, vor Vokalen, sondern auch vor Konsonanten. Der Einwand, den PERTSCH l. c. gegen die Lesung *Saifi az* erhebt (« von einfacher Vokalkürzung könne nicht die Rede sein, da diese sonst auch bei *-ā* eintreten müsste »), fällt also für das Urdū ganz weg.

In indischen Wörtern werden sämtliche langen End-Vokale und-Diphthonge oft verkürzt [1] (vgl. BROCKHAUS, l. c., p. 526, N°. 3), auch vor neu hinzutretenden Endungen oder Suffixen; z. B. دیکھی *dēkhē* oder *dēkhĕ* (« er sieht »), دیکھیگا *dēkhē-gā* oder *dēkhĕ-gă* (« er wird sehen »). Für die Diphthonge *au*, *ai*, *auṅ*, *aiṅ* ist jedoch zu bemerken, dass sie im Urdū viel seltener als Endungen vorkommen als im Hindī; in Am. W. begegnen uns nur هَی *hai* (« ist »), هَیں *haiṅ* (« sind »), میں *maiṅ* (« ich ») und لَو *lau* (« Ohrläppchen »), die alle als Längen und Kürzen gebraucht werden. Beispiele für sämtliche Fälle finden sich in Am. W. sehr häufig, jedoch hebe ich nur folgende auffallenderen oder besonders wichtigen Beispiele hier hervor: § 95.

[1] Auch im Auslaut von Verbalstämmen, wenigstens bei هو *hō*, دی *dē* und لی *lē* (Beispiele in Am. W.: 16,5-6 *hŏ*; 173,2: *dĕ* [das 2. دی]; 16,4: *lĕ*), dagegen meist nicht, wenn noch untrennbare Verbalendungen angefügt werden; also کھائی (« er isst ») meist *khāē* (––) oder *khāĕ* (–◡) bzw. *khāy* (vgl. § 78), selten *khăē* (◡–) etc. Doch auch in letzterm Falle bei هو *hō* (vgl. § 88) und جا *jā* (Stamm von جانا *jānā* « gehen »); z. B. Am. W. 54,5-6 هوئی *hŏē* (◡–) statt *hōē* (––); 7,5-6, 8,5-6, 11,5-6 etc. هو جای *hŏ-jăē* (◡◡–, oder *hō-jāy* [––], vgl. § 78); 217,5-6: هو جائین *hŏ-jăēn* (◡◡–) oder, wie im Hindī als Nebenform, *hō-jāṅy* (––).

5,1 (mit Beispiel für Kürzung von *hai* und *haiṅ*):

عشق وہ گل ہی کہ دامن مین ہین جسکی سو خار

ʿišq⁀ woh gul hai, kĕ dāman-mĕṅ haiṅ jis-kē sau khăr. (« Die Liebe ist eine solche Rose, an deren Stamm hundert Dornen sind »);

28,1: کیاکیا = *kyā-kyă* (– ◡);
92,5: لوین = *lauēṅ* (◡ –);
117,5: پردی پردی = *pardĕ pardē* (– ◡ – –);
131,6: ڈانوان ڈولی = *ḍaṅwăṅ-ḍōlī* (– ◡ – –);
149,2: دکھلائیگا = *dĕkhlāĕgă* (– – ◡ ◡);
173,2; دی دی = *dē-dĕ* (– ◡).

Die Wörter ہی *hai*, ہین *haiṅ*, کا *kā, kă*, کی *kē, kĕ* bzw. *kī, kĭ*, کو *kō, kŏ*, سی *sē, sĕ*, مین *mēṅ, mĕṅ*, bzw. *maiṅ* etc. etc. kommen in den meisten Strophen als Längen oder Kürzen vor. Das aus -*iī* kontrahierte *ī*, wie in den femininen Partizipialformen دی (*dī*, aus دیئی *diī*), کی (*kī*, aus کیئی *kiī*) etc. bleibt meist lang (Ausnahme کی als Kürze Am. W. 275,2); vgl. Am. W. 124,1:

پان منگوانیکی کی رسم پھر اُسنی جاری

pān⁀maṅgwānĕ-kĭ kī rasm⁀phir‿us-nē jārī. (« Betelblätter zu fordern gewöhnte sie sich dann an »).

§ 96. *b) an sich kurze:*

Da Hindī-Wörter, die auf kurzes *a, u, i* auslauten, (mit Ausnahme der stets kurzen Einsilber پہ *pa*, چھہ *cha*, نہ *na* etc.) im Urdū nie gebraucht werden, so beschränkt sich die Verlängerung ursprünglich kurzer Endungen und Einsilber auf die betreffenden aus dem Persischen (bzw. Arabischen) herübergenommenen Wörter. [Wenn Hindī-Wörter mit hörbarem -*ĭ* oder -*ŭ*- Auslaute im Urdū sich einbürgern, so werden sie

am Wort-Ende mit ى = ī bzw. و = ū geschrieben, weil nunmehr mit langer Endung gesprochen, z. B. रीति (ein Tatsama-Wort) wird im Urdū zu ريتى rītī. Wird die Endung eines solchen Wortes im Urdū metrisch kurz gebraucht, so fällt dies unter die im § 95 gegebene Regel.]

An sich kurz und metrisch auch lang sind nun im Persischen (vgl. Brockhaus, l. c. p. 489-490) sowie im Urdū: § 97.

1) Der *Iẓāfat*-Vokal, im heutigen Persischen -*i* bzw. -*ī*, im Urdū -*e* bzw. -*ē*;

2) die Konjunktion و, im Persischen -*u* bzw. -*ū*, im Urdū -*o* bzw. -*ō*. In ganz arabischen Einschiebseln ist natürlich و (« und ») = *wa*, z. B. in والله *wa'llāh* (« bei Gott! »);

3) die als -*ă*, metrisch auch -*ā* zu sprechende Endung ـه, die ich, wenn lang, [für etwaige Retranskription] mit -*a* transkribiere. Vor der *Iẓāfat* ist ـه stets kurzes *a*;

4) die 2-buchstabigen Einsilber چه *čĕ*, نه *na*, كه *kĕ* (aber nicht به *ba*-). [Die übrigen hier bei Brockhaus aufgezählten Einsilber تو *tu*, دو *du*, چو *ču* gehören, wenn in der Urdū-Poesie vorkommend, als ursprüngliche Längen unter § 94; vgl. übrigens auch das NB. am Schlusse dieses § 97.] Aehnlich wie چه *čĕ* etc. wird auch سه *si* (jetzige Aussprache im gewöhnlichen Leben statt *sih*) als anceps gebraucht. — نه *na* kommt in Am. W. (abgesehen von persischen Zusammensetzungen wie *na-dīda*) nur an solchen Stellen vor, wo das Metrum eine Kürze entweder verlangt, oder (wie in der 1. Silbe des 1. Fusses) gestattet. Da nun نه nicht bloss ein persisches Lehnwort, sondern zugleich auch Hindī (= Sansk. न) ist, als persisch aber nur in ganz persischen Einschiebseln, in persischen Kompositis etc. gelten kann; da ferner das Hindī-Wort نه nicht anceps ist (vielmehr eine erforderlichenfalls zu gebrauchende Hindī-Nebenform mit langem *ā* besteht: نا *nā*): so muss dieses Wörtchen in der ersten Verssilbe des in Am.

W. angewandten Ramal-Metrums (⏓ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑⏑ –) als Kürze gelesen werden.

NB. Wenn ich die persischen Wörter چه كه نَه hier unter den « an sich kurzen » Einsilbern aufzähle, so ist damit gemeint, dass sie im Neupersischen und im Urdū zunächst als kurz gelten und erst im Metrum auch als Längen gebraucht werden können. In der That waren sie aber ursprünglich lang, wie die Nebenformen چى *čē*, كى *kē*, نى *nē* beweisen (vgl. Blochmann, l. c. p. VII, Zeile 4 von unten im Haupttext). Das Gleiche gilt vom *Iẕāfat*-Vokal.

§ 98. 9. Silben-Verlaengerung bzw. -Beschwerung:

a) durch *Tašdīd*:

Durch Anwendung der *Tašdīd* werden vorhergehende kurze Silben verlängert (Brockhaus, l. c. p. 492, N. 25); doch sind es meist bestimmte Wörter, bei denen dies gestattet ist, und zum Teil steht diese Lizenz in Uebereinstimmung mit ältern Sprachformen, wie bei رکّھا *rakkhā* (– –) statt des gewöhnlichen رکھا *rakhā* (⏑ –), dem part. praet. von رکھنا *rakhnā* (Prākr. रक्खिआ). Zunächst gilt obige Regel fürs Persische (wie اميد = *um(m)ēd* etc.) sowie für arabopersische Wörter; ein häufiges Beispiel in Am. W. ist das arabopersische نشا *naš(š)ā*, meist in der gekürzten Form نشه *naš(š)a*. Aber auch im Hindī (mithin auch für indische Wörter im Urdū) besteht jene Regel (vgl. Kellogg[2], p. 551 [§ 938], 6). Beispiele für die Silbenbeschwerung durch Konsonanten-Verdoppelung in indischen Wörtern sind in Am. W.:

رکھا *rakkha* (– –) [für das gewöhnliche *rakhā* (⏑ –)] 44,6; 108,2;

رکھی *a*) *rakkhē* (– –) [„ „ „ *rakhē* (⏑ –)] 22,5; 40,5; 77,3;

	b) *rakkhī* (– –)	[für das gewöhnliche	*rakhī* (◡ –)] 77,5 und 6;
چکھا	*ćakkhā* (– –)	[„ „ „	*ćakhā* (◡ –)] 44,5;
بچھی	*biććhī* (– –)	„ „ „	*bićhī* (◡ –) 264,3; (part. praet. von بچھنا *bićhnā*).

b) durch Ausfall eines nach einem Konsonanten folgenden Vokales, siehe § 99,*d*)2.

10. Ausfall von Lauten. § 99.

a) Ausfall des *w*-Lautes im persischen Anlaute خو *kh*(*w*), sowie des *h*-Lautes in den indischen Wörtern وه *wŏ*(*h*), يه *yĕ*(*h*): siehe § 79.

b) Das arabische ع soll nach G. de Tassy's *Mémoire* (pag. 272, N. 6°) in der indisches Aussprache stets schwinden, also gleichfalls fürs Gehör ausfallen. Das ist aber zu viel behauptet. Im Hindī schwindet es im Inlaute, oft auch im Auslaute allerdings ganz, im Anlaute wird es zum Spiritus lenis, im Auslaute oft zu *a*. Ebenso ist es nun in der vulgären Aussprache des Urdū durch Hindū oder durch ungebildete Muhammedaner. Jeder gebildete Muhammedaner aber — und nur ein solcher spricht gutes Urdū —, der in der Schule die arabischen Laute kennen lernt, sucht sie so gut wie möglich auszusprechen, zunächst wenn er Arabisch liest oder spricht. Dies gelingt ihm nun am leichtesten und besten gerade beim ع, dem Aechz-Laute, während er den Versuch des Nachsprechens der schwierigeren Laute (wie ح ص ض ط ظ) in der gewöhnlichen Sprache, im Urdū, bald aufgiebt — wenn er ihn hier überhaupt macht. Der gebildete Urdū-Dichter gestattet sich daher die Lizenz, ع metrisch verstummen zu lassen, sicherlich nicht; ein Beispiel wie

das von G. de Tassy (im *Mémoire* p. 273,6) aus Wali mitgeteilte: خطاب عاشق = *khiṭāb‿'āšiq* (statt *khiṭāb⁀ʿāšiq*) wird man deshalb in Am. W. sowie überhaupt im Hoch-Urdū vergeblich suchen.

c) Häufig sind dagegen im Urdū die von G. de Tassy (ibid. p. 264) mitgeteilten Fälle, dass ـَ (*a*), ـِ (*i*), seltener ـُ (*u*) durch Heranziehung eines folgenden ه an vorhergehendes ن , و , ی etc. schwindet, auch bei den besten Urdū-Dichtern. Andrerseits kommt die ibid. p. 263 (1°) erwähnte Lizenz, ه mit andern Konsonanten als ن, و, ی etc., und zwar mit den einer besondern Art von Aspiration fähigen ب پ ت ک گ etc., zu den völlig neuen Lauten بھ (भ), پھ (फ), تھ (थ), کھ (ख), گھ (घ) etc. zu verbinden, im Hoch-Urdū durchaus nicht vor, weder das von G. de Tassy und Brockhaus erwähnte کھون = *khūṅ* (statt: *kahūṅ*), noch auch پھنچنا = *phauṅćnā* (statt: *pahuṅćnā*); vgl. zu letzterm Worte § 77.

Ein Beispiel für die Attraktion von *nah* oder *nih* zu *nh* (über dessen Lautwert siehe § 49) ist in Am. W. (70,3 und öfters):

نھوڑانا (Ausgabe A) *nhauṛānā, nhūṛānā*
نھورانا (Ausgabe B) *nhaurānā, nhūrānā*

für *na*(oder *ni*)*hauṛānā* etc. — Beispiele für die Attraktion von *wah* zu *wh*, *yah* zu *yh* etc. sind وھان *whāṅ* (statt: *wahāṅ*), یھان *yhāṅ* (statt: *yahāṅ*) etc.; vgl. § 50.

d) Ausfall von ـِ (*ĭ*) vor ی (*y*), besonders in der Flexion:

1. In der Nominal-Endung ـِیا -*iyā* (oblique Form ـِیے -*iyē*, Plur. ـِیون -*iyōṅ*), in nasaler Form ـِیان -*iyāṅ* (obliquer Singular ـِیین -*iyēṅ*), in den Deklinations-Auslauten ـِیان -*iyāṅ* (Nom. Plur. der Feminina [und einiger Masculina, wie ذومعنی *zū-maʿnī*] auf ـی *ī*), in obliquer Form ـِیون -*iyōṅ*, ferner in den Konjugations-Endungen ـِیے -*iyē* und ـِیو -*iyō* etc., sowie überhaupt im Inlaut vor ی (*y*)

schwindet aus metrischen Gründen häufig das ــِ (ĭ). Leicht erklärlich ist dieser Ausfall (der von G. de Tassy nicht erwähnt wird) durch den Umstand, dass durch das verbleibende *i*-haltige *y* [welch letzteres an sich hier nur eingeschobener euphonischer Gleitlaut ist] die Wortform dem Ohre immer noch erkennbar bleibt. Auch in der Hindī-Poesie gilt diese Lizenz; vgl. ausserdem im *Mārwāṛi* und *Mēwāṛī* den dort regelmässigen Plural नार्यां (von नारी), gegen नारियां im Hoch-Hindī.

2. Durch den Wegfall dieses ــِ (ĭ) wird, nach kurzem Vokal + Konsonanten, aus einer kurzen Silbe [Konsonant + kurzer Vokal] ein *sabab-e khafīf* [einfache Länge = Konsonant + kurzer Vokal + Konsonant]; z. B. aus پریون *pariyōṅ* (= *pa-ri-yōṅ* ∪ ∪ –) wird *paryōṅ* (= *par-yōṅ* – –), siehe die folgenden Beispiele.

In Am. W. finden wir, neben den häufigen vollen Formen [wie: 79,1: انگڑائیان *aṅgṛāiyăṅ* (– – ∪ ∪);
92,1 und 6: بالیان *bāliyāṅ* (– ∪ –);
92,5: پتیان *pattiyāṅ* (– ∪ –);
93,4: موتیون *mōtiyŏṅ* (– ∪ ∪);
248,6: چاهیی *ćāhiyĕ* (– ∪ ∪)],

folgende Beispiele mit Ausfall des ĭ:
20,2 und 34,6: پریون *paryōṅ*;
33,6: چهریان *ćhuryāṅ*;
38,1: پیاری *pyārī*, und پیار *pyār*; der Anfang dieses Verses:

جان پیاری هی تو انسان نکری حسن کو پیار

(*jān⁀ pyārī hai, tŏ insāṅ na karē ḥusn⁀-kŏ pyār*)

könnte auch so gelesen werden: *jāṅ piyārī* (– ∪ – –, ebenso wie *jān⁀pyārī*); doch wegen *pyār* am Vers-Ende ist auch im Anfang *pyārī* vorzuziehen;

86,2: کلیون *kalyōṅ*; 111,6 und öfters: چڑیا *ćiṛya*;

162,3: کلیان *kalyāṅ*; 200,2: ڈلیان *ḍalyāṅ*, und سنیی *sunyē*; 301,2: رکھیو *rakhyō*.

§ 100. II. REIM.

Für die Behandlung des Reimes gelten im Urdū genau die gleichen Regeln wie im Persischen (siehe deren Zusammenstellung: BLOCHMANN l. c. p. 75-86 etc.; GLADWIN part. III).

Die in G. de TASSY's *Mémoire* (p. 283/4) aufgezählten Eigentümlichkeiten des Reimes im Hindūstānī [: 1° Reimen eines reinen Vokales auf einen nasal getrübten; 2° Reimen eines *Majhūl*-Vokales [ō bzw. ē] auf einen *Maʿrūf*-Vokal [ū bzw. ī] etc.; 3° Reimen einer auf ڑ auslautenden Silbe auf eine, die mit ر endigt] sind dialektischer Art (im Dakhnī vorkommend) oder veraltet; in gutem Urdū sind solche Lizenzen jedenfalls nicht gestattet.

Die von BLOCHMANN (l. c. p. 84, Note 15) angegebene Regel, dass die Wiederholung eines am Vers-Ende gebrauchten Wortes als Reimwortes in derselben Bait bzhw. Strophe nur dann gestattet ist, wenn es in anderer Bedeutung, also als vollkommene *Tajnīs* wiederkehrt [NB. dies betrifft nicht die Wiederholung im *Radīf* hinter dem eigentlichen Reimworte], ist von Wichtigkeit für die Uebersetzung solcher Stellen, wo für Auge und Ohr das selbe Reimwort wiederholt ist, z. B. in Am. W. in der Schluss-Bait der Strophe 144 (siehe § 90, Schluss).

III. SONSTIGE BEMERKUNGEN. § 101.

Aus den vorstehenden Paragraphen geht hervor, dass viele der von Garcin de Tassy als allgemein giltig aufgestellten Regeln der Hindūstānī-Prosodie sich nur bei Dialekt-Dichtern finden, oder dass ihre Anwendung selten bzw. veraltet ist; ferner, dass die modernen guten Urdū-Dichter nur solche Lizenzen anwenden, die im Wesen und in der guten Aussprache des indischen wie des persischen Sprach-Elementes begründet sind oder die auf persischer Ueberlieferung und dem Gebrauche guter persischer Dichter beruhen.

Ebenso wenig, wie Verstösse gegen die Prosodie, wird man bei guten Urdū-Dichtern Fehler gegen das Metrum oder den Reim finden; wo anscheinend ein solcher Fehler vorhanden ist, da kann man darauf rechnen, dass er auf einem Versehen des Schreibers der betreffenden (vom Stein gedruckten) Ausgabe oder des ersten Abschreibers des Original-Manuskriptes beruht. So lesen wir in der Original-Ausgabe A von Am. W., Strophe 276,5-6 [Metrum Ramal:

⏑̲ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑⏑̄ –]:

روبا گو میں بهی مگر داغ نه چهوٹی دلکی
اوسکی اوشکون سی پهپهولی مری دلکی پهوٹی

Hier ist in der 2. Zeile اوشکون nur ein durch den Anfang des vorhergehenden Wortes اوسکی entstandenes Versehen (statt اشکون); durch ein andres Versehen sind die Reimwörter am Vers-Ende umgekehrt gestellt, die so stehen müssen (NB. mit دلکی als *Radīf*), wie sie Ausgabe B richtig hat:

..... چهوٹی دلکی
..... پهوٹی دلکی

Somit lautet nun die Bait:

rōyă gō maiṅ bhĭ, magar dāgh͡ na ćhūṭē dil-kē;
us-kĕ aṡkōṅ-sē phaphōlē merĕ phūṭē dil-kē.

« Obwohl auch ich [mit ihr] weinte, so verschwanden [dadurch] doch [noch] nicht die Brandwunden (meines) Herzens [d. h. ich war noch nicht getröstet oder befriedigt]; [erst] durch ihre Thränen gingen die Bläschen meines Herzens auf » [d. h. wurde meine langverhaltene Rache gestillt].

In der von meinem verehrten Lehrer Dr. Fritz Rosen herausgegebenen *Indarsabhā* (Leipzig, 1892) wird (p. 68, Note 1) ein metrischer Fehler in dem 1. *Miṣrāʿ* der 2. Bait auf Seite ٢٥ (Mittelstück) der beigebundenen Ausgabe von Amānat's *Indarsabhā* gerügt; jedoch irrtümlicherweise, denn diese Bait, die das selbe Ramal-Metrum wie vorhin hat, ist so zu lesen (wie Herr Dr. F. Rosen mir bei seiner kürzlichen Anwesenheit in Berlin beistimmte):

تا دم مرگ اب امید رهائی کی نہین
کس بلا مین مری اللّٰه پہنسایا مجکو

tā dam‿-ē marg͡ ab‿ummēd͡ rahāī-kĭ nahīṅ:
kis balā-mēṅ, merĕ allāh!͡ phaṅsāyā muj-kō!

« Bis zum [letzten] Atemzuge (des Todes) ist [mir nun] keine Hoffnung auf Erlösung: in welches Unglück hast Du [NB. ergänze, wie so oft, تو نی *tū-nē* oder تمنی *tum-nē*] o mein Gott! [مری اللّٰه Vokativ!] mich verwickelt! ».

§ 102. Jedenfalls bedarf Garcin de Tassy's Darstellung der Hindūstānī-Prosodie, der Anwendung des Reimes etc. einer durchgreifenden Neubearbeitung, und zwar auf Grund einer ausgebreiteten Lektüre der Dichtungen, die im eigentlichen oder Hoch-Urdū sowie im Dakhnī geschrieben sind. Leider fehlte mir zu dieser umfassenden Arbeit bisher die Zeit; doch hoffe

ich, dass meine vorstehenden Bemerkungen zur Prosodie etc. des Urdū für die Lektüre der Werke der modernen Urdū-Dichter, vor allem der *Indarsabhā*, der *Wāsōkht* und des *Dīwān* des hervorragendsten unter ihnen, des *Sayyid Āghā Ḥasan* oder *Amānat*, ausreichen.

Eine eingehendere Behandlung der Urdū-Metrik scheint mir überflüssig, da die von Blochmann und Andern fürs Persische, von Garcin de Tassy für das Hindūstānī gegebenen Darstellungen den Urdū-Beflissenen über dieses Gebiet vollständig aufklären und ihn in den Stand setzen, jedes Metrum richtig zu bestimmen und zu lesen.

Auffallend ist es, dass die Engländer, denen die Sache § 103.
doch am nächsten läge und die auf den Gebieten der Urdū-Grammatik und -Lexikographie so Hervorragendes leisteten und leisten, das Feld der Urdū-Prosodie bisher nicht bearbeitet haben. Weder ist, meines Wissens, von ihnen ein besonderes Werk über dieses Thema herausgegeben, noch findet sich in ihren Urdū-Grammatiken hierüber ein Abschnitt. Diese Grammatiken sind, wenn wir von der ältesten von Gilchrist [siehe Anmerkung auf Seite 264], von der (mit den Hindūstānī-Beispielen nur in Transkription geschriebenen) *Introduction to Hindūstānī* von Monier Williams, sowie von den von Indern verfassten, von Engländern nur superrevidierten Grammatiken absehen (zB.: M. J. Makbah Munshi, *Hindustani Grammar*. Revised by V. Kennedy. [Folio.] Bombay 1823), folgende, die hier nach dem Jahre des Erscheinens der letzten Auflage chronologisch geordnet sind:

W. Yates, *Introduction to the Hindoostanee Language*, in three parts. Calcutta 1827.

Sandford Arnot, *A new self-instructing grammar of the Hindūstānī Tongue*. London 1831.

James R. Ballantyne, *A Grammar of the Hindustani Language*. 2nd Edition. London 1842.

John Shakespear, *Hindustani and Dakhni Grammar*, 6th Edit. London 1855.

Duncan Forbes, *A Grammar of the Hindustani Language*. New [6th ?] Edit. London 1855.

John T. Platts, *A Grammar of the Hindūstānī or Urdū Language*. London 1874.

E. H. Palmer, *Simplified Hindustani, Persian and Arabic Grammar*. London 1885.

John Dowson, *A grammar of the Urdū or Hindūstānī Language*. 2nd Edit. London 1887.

Friedrichshagen (bei Berlin).

Hubert Jansen.

ANTICHITÀ EGIZIANE

DEL

MUSEO DI CORTONA

Nell'antico palazzo pretorio che sorge nella parte più elevata della città di Cortona, da cui con un solo sguardo si dominano le regioni più belle della Toscana e dell'Umbria, risiede ancora attualmente l' « Accademia etrusca cortonese », che il Muratori chiamò « onore d'Italia », e che fu infatti fiorentissima specialmente nel secolo scorso, e tuttora degnamente conserva l'affetto e le antiche tradizioni dei buoni studî.

Istituita nel 1728 da parecchi valorosi giovani dell'aristocrazia di Cortona, e principalmente per opera dell'erudito Abate Onofrio Baldelli e dei Fratelli Marcello, Ridolfino e Filippo Venuti, antiquarî di alto ingegno e di grande erudizione, l'Accademia etrusca ebbe parte importante nello svolgimento degli studi storici ed archeologici, avendo anche a collaboratori, oltrechè il Muratori, il Montesquieu, A. F. Gori, Scipione Maffei, il Winkelman, lo Zeno, il Balbo, il Sismondi ed altri valenti studiosi. Ma, oltre alle benemerenze per gli studî di erudizione storica ed archeologica, essa ha pure l'insigne merito di aver raccolto intorno a sè un notevole museo antiquario, principalmente celebre per la rinomatissima Musa e per la non meno importante lampada etrusca, e nel quale, accanto alle antichità etrusche, romane, medioevali, ha pure preso posto una piccola raccolta di antichità egiziane.

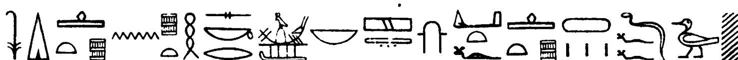
Si tratta veramente per ora di una piccola raccolta, non comprendendo essa che poco più di ottanta pezzi. Di questi una trentina all'incirca vi erano già stati raccolti da tempo, e gli altri, — e fra essi tutti i più notevoli —, furono recentemente donati da un illustre Cortonese, il Padre Guido dell'Ordine dei Minori, già Custode di Terra Santa ed ora Delegato apostolico per l'Egitto e per l'Arabia. È però a ritenere che quella collezione crescerà di numero di oggetti, e di importanza, per il grande affetto che Monsignor Guido Corbelli porta alla sua Cortona, a cui ritorna ogniqualvolta glie lo consentono le incombenze del suo altissimo ufficio.

Per la squisita cortesia del cav. Mancini, Presidente, e del Canonico Lorini, Segretario di quella Accademia, ebbi occasione di visitare e di studiare con ogni maggiore agevolezza la collezione di Cortona nell'autunno del 1892, e fin d'allora ebbi il proposito, per varie circostanze sempre differito, di farne una breve illustrazione: non già che essa contenga oggetti o monumenti di primaria importanza, ma perchè mi è parso che, meglio di altre piccole collezioni sparse in varie città d'Italia, Parma, Rovigo, Milano ecc., corrispondesse allo scopo di fornire, a chi la visiti, una qualche idea complessiva dell'antichità egiziana, e che possa perciò contribuire meglio di altre ad estendere quella coltura generale media, che è spesso preparazione e stimolo a più alte e speciali ricerche.

La collezione di Cortona comprende una mummia colla sua cassa, alcuni oggetti più indispensabili del mobilio funerario, due piccole statue votive, alcuni frammenti di bassorilievi sepolcrali, varî coni funebri, immagini di divinità, immagini e mummie di animali sacri. Per parlare convenientemente di tutto dovrei toccare di pressochè tutti i principali punti dell'archeologia egiziana: ma mi limiterò, per brevità, ad alcuni soltanto.

La mummia, perfettamente conservata ed involta con abbondanti fascie di tela di lino, è chiusa in una cassa di legno dipinto, con coperchio in forma di figura umana, che ha il viso scoperto, le braccia e le gambe fasciate, una gran collana al collo e sul petto; sotto alla collana, il sole alato, e sotto di

questo, una iscrizione geroglifica, disgraziatamente mutilata sul fine, che dice:



una offerta per mezzo del Re è fatta a Ptah-Sokari *signore del mistero, perchè conceda provvigioni in prodotti naturali e manufatti* ..... (*alla defunta* N. N.).

Sebbene manchi nell' iscrizione il nome della defunta, - perchè pare sia una mummia di donna -, nondimeno, e dalla qualità delle tele che l'involgono, e dalla maniera delle pitture che coprono la cassa, e dalla forma della cassa stessa può arguirsi che la mummia di Cortona non sia anteriore agli ultimi Tolomei e forse debbasi anche riferire al principio della dominazione romana: periodo a cui del resto devono attribuirsi pressochè tutte le mummie che si conservano nelle collezioni pubbliche e private di Europa e di America.

Chi visita i Musei suole vedere nelle mummie ciò che l'Egitto antico ha prodotto di più caratteristico, ed attribuisce a queste, di preferenza che ad altri oggetti o monumenti, una grande antichità; ma ciò non è generalmente conforme al vero, sebbene l'immaginazione popolare giustamente intuisca quando vede nell'uso di mummificare i cadaveri il tratto più caratteristico dell'antico mondo egiziano.

Certo quell'uso fu antichissimo in Egitto; tanto antico che precede le più remote testimonianze monumentali e si perde nell'oscurità dei tempi preistorici, quando la religione egiziana, a cui si connette, staccandosi da altre religioni sorelle, assumeva forme determinate e speciali a quel popolo. Al tempo delle piramidi, ed in tempi anche ben più antichi, milioni di mummie furono seppellite in innumerevoli tombe nelle montagne che cingono l'Egitto, od in fosse scavate nelle zone sabbiose e deserte, che dalle montagne giungevano sino alla parte della valle irrigata dal Nilo; e, se esse non fossero state distrutte dalla mano dell'uomo, sarebbero pressochè tutte giunte sino a noi, per l'attitudine che l'Egitto ha di conservare per diecine di

secoli ogni più fragile cosa, in grazia della straordinaria aridità del suolo e della secchezza dell'aria.

Ma appunto per l'ingombro che tanta quantità di mummie necessariamente produceva, queste dovettero essere in gran parte distrutte successivamente, quasi di secolo in secolo, dagli Egiziani stessi; mentre d'altra parte la circostanza che molte di esse portavano nelle dita, agli orecchi, al collo, degli anelli, orecchini ed amuleti d'oro, solleticò fin da tempo immemorabile la rapacità dei ladri.

Allorchè una famiglia si spegneva, era consuetudine dei custodi della necropoli di rivenderne la tomba ad altri: le mummie antiche si levavano dai sarcofaghi e si disperdevano, le casse ed il mobilio si rivendeva o si bruciava; si cancellava e si raschiava ovunque il nome degli antichi proprietarî, e vi s'installavano le mummie dei nuovi. Moltissime sono le tombe che conservano le traccie di somiglianti usurpazioni. E le violazioni delle tombe da parte dei ladri sono pure spesso ricordate nei papiri, dai quali risulta che, in determinati periodi della storia egiziana, la necropoli di Tebe dovette essere custodita da uno speciale corpo di gendarmeria. Quindi le tombe dell'antico, medio e nuovo impero che arrivassero intatte al periodo musulmano dovettero essere necessariamente poche.

Nel periodo musulmano poi, sopra di esse passò la furia devastatrice dei cercatori di tesori. Tutte le tombe il cui ingresso non fosse otturato o coperto da valanghe, o seppellito sotto parecchi metri di sabbia o con eccezionale abilità dissimulato, furono dagli Arabi aperte o riaperte, saccheggiate, e furono infrante le mummie per cercarvi gli ornamenti d'oro: sicchè, per tante successive peripezie, fu un vero caso se alcuna delle antichissime mummie dell'Egitto potè giungere fino a noi. Infatti, se si eccettua il Museo del Cairo, il quale dal 1881 in qua si è arricchito delle mummie di parecchi antichi Faraoni, principi, principesse, sacerdoti e sacerdotesse di Ammone, - delle quali mummie, due sole, le più antiche, giungono al secolo trentesimo avanti l'èra cristiana -, gli altri principali Musei, quelli di Londra, Parigi, Berlino, Leida... non ne contano che pochissime le quali sieno anteriori al periodo persiano e tole-

maico; due sole il museo di Firenze, nessuna il museo di Torino.

Perciò la mummia di Cortona, pur essendo di un periodo relativamente assai tardo, non cessa di avere il suo pregio; tanto più che il metodo di mummificazione dei cadaveri in Egitto non variò gran fatto, per quanto può sapersi, dai tempi più antichi a quelli dei Tolomei. Le mummie più antiche differiscono dalle più recenti per la qualità delle stoffe in cui sono avvolte, per qualche dettaglio nel modo con cui sono fasciate, per avere una maschera di una forma od altra; tutte le altre differenze, anzichè da diversità di tempo, dipendono dalla diversa posizione sociale della persona imbalsamata, e dall'essere la mummia stata preparata in una delle necropoli delle grandi città dell'Egitto ovvero in una piccola necropoli delle provincie.

In ogni tempo vi furono mummie di ricchi e mummie di poveri, le une preparate con gran cura per mezzo di olii bituminosi, profumati cogli aromi e colle essenze più squisitamente odorose, fasciate diligentemente con fascie di stoffa finissima, ornate con anelli ed amuleti d'oro e di bel smalto, celeste come il cielo di Egitto, fornite di lunghi papiri che contenevano una serie interminabile di capitoli del *Libro dei morti*; e le altre, immerse solo in un bagno di pece bollente, od anche semplicemente essicate al sole nel deserto, ed avviluppate con maggiore o minore trascuranza con stoffe grossolane, senza nemmeno un piccolo amuleto di terra cotta. E d'altra parte, anche nell'antico Egitto, come è naturale, a Tebe, Memfi, Abido, ecc. si trovavano imbalsamatori più capaci che non negli altri centri meno popolosi e meno ricchi.

Quindi è che, per una piccola collezione, come questa di Cortona, la quale più che a fornire argomento a ricerche speciali, mira ad estendere cognizioni di indole generale, la mummia che essa possiede corrisponde egualmente allo scopo.

Dissi che le mummie spesso portano sopra di sè amuleti di maggior o minore valore, e talora anche dei papiri. Questi

però più spesso si deponevano in apposite cassette presso le mummie, ed in altre cassette si metteva un numero più o meno grande di ushabti, o figurine funebri, le quali, nella mente degli Egiziani, dovevano aiutare, anzi sostituire il defunto, nei lavori agricoli ai quali si supponeva che dovesse attendere nel mondo sotterraneo. Ora la collezione di Cortona non possiede alcun papiro, il che è una vera lacuna, ma conta parecchi specimen di amuleti, scarabei, e figurine funebri.

Di queste ultime ne ha una ventina, di diversi tempi, fra la dinastia XIX[a] ed il tardissimo periodo romano. Fra le più antiche meritano di essere menzionate due figurine del defunto Àtau e sette dalla defunta Ṫetmut che, come risulta dalle iscrizioni stesse ( ), apparteneva ad una specie di congregazione o confraternita femminile che si connetteva col culto di Ammone.

Fra gli amuleti, la collezione di Cortona possiede alcuni dei più comuni, l'occhio sacro, il fiore di loto ecc., ma è specialmente notevole un grosso scarabeo di pietra verde coperto di iscrizioni sulla superficie inferiore.

Da queste può inferirsi che esso appartenesse a quella categoria di scarabei, sui quali si solevano recitare gli esorcismi contenuti nel Capitolo trentesimo del famoso *Libro dei morti*, e che si sogliono designare col nome di *scarabei del cuore*; poichè generalmente venivano messi al posto di quello, allorchè i mummificatori lo estraevano dal cadavere per conservarlo separatamente in uno dei quattro vasi di rito. Secondo le prescrizioni liturgiche accennate in una postilla allo stesso Capitolo trentesimo ora ricordato, simili scarabei dovevano essere scolpiti, come è appunto questo di Cortona, in una particolare qualità di pietra verde, e dovevano pure essere ricoperti con una velatura d'oro, del che il nostro scarabeo non conserva attualmente traccie visibili. Cionondimeno la sua natura è chiaramente definita dalle iscrizioni, le quali sebbene si leggano solo parzialmente, contengono appunto una parte della versione più frequente del citato Capitolo, che su consimili scarabei soleva recitarsi.

Scopo degli esorcismi e dell'amuleto stesso era quello di *impedire che il cuore* - nel quale si personificava l'individualità morale dell'uomo, - *deponesse contro il defunto nel mondo sotterraneo davanti ai giudici infernali;* ed a ciò si allude tanto nella più frequente quanto nella men frequente versione del capitolo sopracitato. Quest'ultima così incomincia: *o cuore mio della madre mia, della madre mia* [1], *o cuore mio del mio divenire* [2], *non alzarti* (*nel tribunale*) *contro di me, non esprimere giudizii in opposizione a me davanti ai Giudici infernali, non giurare contro di me davanti a Colui che custodisce la bilancia* (*nella sala della Giustizia*). *Tu sei il mio* io *che è nel mio petto, tu sei il dio Num che fa sane le mie membra*... ecc. - E l'altra: *o cuor mio della madre mia, della madre mia, o cuor mio di quando ero sulla terra, non alzarti contro di me, non deporre contro di me, quando dirai ciò che io feci, presso il Signore di ogni cosa .... Adorazione a te o cuor mio, ... adorazione a te mio viscere intimo, adorazione a voi o Dei, ... dite bene di me a Ra .....*

Il Capitolo trentesimo, ora riferito nei punti principali delle sue due versioni, era uno dei più antichi fra quelli che componevano il *Libro dei Morti.* Altra postilla aggiunta al Capitolo stesso su parecchi papiri diceva: *fu trovato questo Capitolo al tempo della Maestà del Re dell'alto e basso Egitto* Micerino *giustificato, nella città di Hermopoli, sotto i piedi della statua del Dio* (Thot)... *sopra un prisma di pietra: - esso era scritto dal Dio medesimo -: lo trovò il principe* Horṭuṭuf *allorchè fece un viaggio per ispezionare i templi;* il che lo farebbe risalire alla quarta dinastia, e ne attribuirebbe la compilazione al Collegio sacerdotale di Hermopoli, il gran santuario del Dio Thot. Conseguentemente deve essere antichissima anche la prescrizione di mettere nelle mummie, al posto del cuore, lo scarabeo di pietra verde e dorata: e se si considera che il nostro scarabeo deve riferirsi ad un periodo

---

[1] Ossia *organo della vita che ricevetti dalla madre mia.*

[2] Quasi l'embrione dell'organismo intero.

relativamente tardo, avremo un esempio di più della immobilità grande delle credenze e dei riti egiziani, che attraverso a più diecine di secoli rimasero quasi sempre immutati.

In ogni periodo della storia egiziana, ma specialmente dopo il periodo tolemaico, le mummie, se anche chiuse nelle loro casse di legno dipinto ed accompagnate da oggetti del mobilio funebre, si seppellivano talora in semplici fosse scavate negli altipiani deserti che erano prossimi ai campi inondati dal Nilo. Nondimeno, generalmente, ed è supponibile che questo sia stato il caso della mummia di Cortona, venivano deposte in tombe costruite in muratura o più spesso scavate nella montagna, di proporzioni e forme diversissime, a seconda del grado e della ricchezza della persona a cui erano destinate, secondo il tempo ed il luogo: dalle piramidi, tombe reali dell'antica Memfi, alle celebri tombe di Bab el-Moluk dei Faraoni del nuovo impero tebano; dai *mastaba*, specie di piramidi tronche che servivano di sepolcro ai grandi dignitarî e funzionarî del primo impero memfitico, alle edicole della necropoli di Abido, e alle tombe innumerevoli, più o meno spaziose, scavate nelle catene libica ed arabica presso Sawiet el-Mayetin, Tell el-Amarna, Schek-Said, Beni-hassan, Berscheh, Assiut, Akmim, ecc.

La tomba, nel pensiero degli Egiziani, costituiva tutto un mondo a sè, che per una parte si collegava alla vita oltremondana e per l'altra alla vita reale: essa era la [geroglifici] *dimora eterna* nella quale il [geroglifico] K a, ossia la parvenza materiale caratteristica di ogni individuo, continuava eternamente l'esistenza terrena, mentre l'anima se n'era volata a far parte del corteo del sole - il Dio R a - per accompagnarlo nel suo viaggio diurno e notturno, e per estasiarsi assumendo tutte quelle forme che erano care agli Dei. Da ciò il motivo per cui nelle tombe, oltre alle mummie coi loro amuleti, scarabei, papiri, u s h a b t i ed altri oggetti che avessero scopo religioso o magico, si metteva dai parenti ogni sorta di doni, di oggetti e di

utensili della vita domestica, frutti, fiori, focaccie, bevande, olii profumati, stoffe, vasi, mobili, ogni cosa insomma che potesse rendere facile e lieta la vita del Ka; e d'altra parte, sulle pareti, coperte di bassorilievi o di pitture, erano rappresentate, oltrechè le cerimonie del trasporto funebre e le altre che ne dipendevano, scene della vita dei campi, o delle officine, od altre che più particolarmente ricordassero le occupazioni ed i momenti più importanti della vita terrena del defunto. Specialmente le tombe della necropoli di Tebe al tempo della diciottesima dinastia dovevano essere meravigliose per ricchezza e varietà di rappresentazioni.

Sebbene quelle tombe siano state per la maggior parte distrutte prima che i lavori degli scienziati francesi, che andarono in Egitto con Napoleone Bonaparte, e la scoperta dello Champollion attirassero sulle antichità egiziane l'attenzione dei raccoglitori e degli studiosi, nondimeno un numero abbastanza ragguardevole di esse giunse fino a noi. E si vedono tuttora, più o meno conservate, principalmente presso Memfi, Akmim ed Elefantina le tombe della quarta, quinta e sesta dinastia; presso Assiut quelle della decima ed undecima, a Beni-hassan quelle della dodicesima; ad El-Kab e Tebe quelle della diciottesima, diciannovesima, ventesima e ventesimasesta. Inoltre, molti bei frammenti di pitture e di bassorilievi ne sono stati portati in Europa e costituiscono oggi, insieme a molti oggetti trovati nelle tombe stesse, il principale e più bel ornamento dei nostri Musei.

Anche la piccola raccolta di Cortona possiede alcuni oggetti che hanno quella provenienza, che provengono anzi determinatamente dalle tombe di Tebe. Fra gli altri noto alcuni frammenti di ghirlande intessute con foglie di persea cucite con petali di fiori di loto, un bel mazzuolo di legno, perfettamente conservato, simile a quelli che nelle rappresentazioni delle tombe si vedono usati dagli scultori, e sei frammenti di pareti di tombe in leggiero rilievo.

Dei frammenti di bassorilievi uno deve sicuramente riferirsi alla dinastia diciottesima, verso il secolo decimosesto avanti l'èra cristiana. Riproduce parte di una immagine del defunto

in piedi, nell'atto che si appoggia ad un lungo bastone e sorveglia i lavori dei campi; atteggiamento assai frequentemente rappresentato nelle scene delle tombe. Il bassorilievo è lavorato in quella maniera artistica, castigata nella forma ed idealizzata nell'espressione, che è caratteristica del miglior periodo artistico del nuovo impero: maniera che ha poi indirettamente influito sulla primitiva arte ellenica, la quale, pur movendo dall'arte pesante, tozza, materiale, priva di qualsiasi idealità, dell'Asia occidentale, potè rapidamente trasformarsi sotto l'influenza dell'arte egiziana, che si esercitò potentemente sopratutto a Creta, Cipro e nelle altre isole, che furono culla della civiltà greca.

Altri tre frammenti, però artisticamente meno pregevoli, devono pure riferirsi approssimativamente al medesimo periodo od a quello della diciannovesima o ventesima dinastia; altri due debbono attribuirsi alla ventesimasesta, che rappresenta l'ultimo momento, del resto assai notevole, dello svolgimento dell'arte egiziana. Uno dei detti frammenti non contiene che una parte dei cartelli reali della Regina Nitocri figlia di Psammetico I e reggente del trono, e l'altro rappresenta un Honka o « servo della tomba » che porta delle offerte per il defunto. Presso l'Honka, la cui immagine è lavorata in leggiero rilievo ad incavo con quella maniera artistica finissima che caratterizza il periodo degli Psammetici, era incisa una iscrizione di cui rimane solo il principio:



portano le offerte funebri, pani, vasi di birra, focaccie, carni bovine, oche, i [servi della tomba . . .].

Le rimanenti antichità della raccolta di Cortona si riferiscono tutte, più o meno direttamente, al culto: una situla di bronzo con rappresentazioni relative al culto di Ammone, lucerne votive di tempo romano o cristiano, balsamarî pure vo-

tivi del santuario di s. Mena, presso Alessandria, che fu rinomatissimo specialmente nel terzo secolo: piccole immagini di varii animali sacri, una mummia di avoltojo, che era sacro principalmente alla Dea Mut di Tebe ed alla Dea Necheb di El-Kab, la Lucina dei Classici; una mummia di sparviero, simbolo della maggior divinità dell'Egitto, Ra; immagini di Osiride, di Iside e di Oro fanciullo - l'Harpachrut delle iscrizioni geroglifiche, da cui i Greci trassero il nome di Harpocrate -; immagini di Anubi con testa di cane che assiste la mummia di Osiride insieme ad Iside ed a Nefti, e del Dio Canopo che esce dal vaso; immagini pressochè tutte assai notevoli, o, per meglio dire, curiose, perchè essendo di tempo tardissimo, rappresentano gli ultimi aneliti della religione egiziana, che o si amalgama e si confonde coi molteplici culti asiatici che avevano trovato ospitalità principalmente in Alessandria, o sta morendo davanti al Cristianesimo.

Sono anche notevoli due piccole statue votive, che, come tali, dovevano esser state deposte in alcuno degli innumerevoli templi egiziani. La prima, buon lavoro del periodo saitico, rappresenta un uomo inginocchiato, che tiene davanti a sè un simulacro di cinocefalo, ed appoggia le spalle al pilastrino che è simbolo del dio Ani, a cui era attribuito il potere magico di proteggere le statue. Sulla faccia posteriore del pilastrino era incisa una iscrizione geroglifica, della quale ora non rimane che la prima parte:



una offerta per mezzo del Re è fatta al Dio Thot, *signore delle divine parole*[1], *primo del ciclo degli Dei* .....

L'altra, che non ha caratteri ben precisi perchè se ne possa determinare il tempo, rappresentava pur essa un uomo inginocchiato che teneva davanti a sè un *naos* con dentro una divinità; ma questa, colla maggior parte del *naos*, manca attualmente, per una rottura della pietra. Pure in questa statuetta

[1] Thot simboleggiava la sapienza divina.

l'uomo offerente appoggia le spalle al pilastrino magico, sulla cui faccia posteriore era incisa in caratteri assai minuti una interessante iscrizione, che si riferiva a cerimonie da adempirsi nei templi; ma disgraziatamente questa è ora tanto consunta da essere, per la massima parte, illeggibile.

Più notevoli poi degli oggetti suindicati, sono i coni funebri, che, dissentendo da altri egittologi, ascrivo alla categoria dei monumenti di carattere religioso, ritenendoli simboli votivi del sole raggiante. I coni funebri sono fra le cose più rozze che gli Egiziani abbiano lasciato, formati come sono con un pò di creta più o meno imperfettamente impastata, rozzamente modellata in forma di cono, generalmente cotta nella fornace e talora anche soltanto indurita al sole, con iscrizioni geroglifiche impresse per mezzo di una stampiglia sulla superficie inferiore della base; iscrizioni che contengono generalmente il nome ed i titoli di qualche defunto, e talora anche l'immagine del defunto medesimo inginocchiata che adora o il cono stesso o la barca del sole.

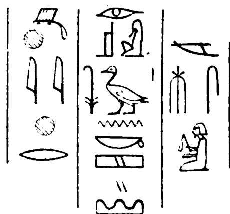
Finora i coni non si trovarono che nella necropoli di Tebe, e di là appunto provengono anche i sei del Museo di Cortona. Si trovano fuori e dentro le tombe, spesso in gran numero per un medesimo defunto: ciononondimeno, sulla natura, sul significato e sullo scopo di questi singolarissimi oggetti non si ha ancora una congettura che sia accettata da tutti gli egittologi. Il Mariette, ad es., li paragonò alle pietre terminali e suppose che si collocassero sopra la tomba e presso di essa, per indicarne esteriormente i limiti: ma, oltrechè, essendo i coni eccessivamente mobili, non poterono servire allo scopo di stabilire dei termini fissi, non si capirebbe il motivo per cui si trovino anche nell'interno delle tombe. Altri egittologi, e sono i più, suppongono che fossero simulacri di pani funebri, che i parenti offrivano al defunto: ma questa congettura non mi pare maggiormente accettabile, perchè non si comprenderebbe, in tal caso, che i coni si collocassero più spesso fuori della tomba; e d'altra parte, al nome del defunto che è sempre impresso sulla

base dei coni, dovrebbe essere costantemente aggiunta una formola di offerta, — che finora non si è trovata mai — anzichè l'immagine del defunto adorante.

Io credo che il cono sia un simbolo parallelo alla piramide, come lo è appunto nelle antiche religioni dell'America e dell'India. Alla stessa guisa che le piramidi della necropoli di Memfi simboleggiavano, come già ebbi occasione di esporre [1], il sole che dall'alto manda i suo raggi fino agli estremi limiti della terra, considerata come una superficie piana di forma rettangolare o quadrata, così i coni della necropoli di Tebe, riflettendo probabilmente una diversa opinione di quel Collegio sacerdotale sulla configurazione della terra, dovettero simboleggiare il sole che irraggia sulla terra, considerata come di forma circolare: e come simboli del sole raggiante si deposero nelle tombe e fuori di esse, alla stessa guisa che alle edicole sepolcrali della necropoli di Abido, a quelle stesse di Tebe, ed alle stele medesime, si sovrapponeva una piramide, ovvero piccole piramidi si deponevano nell'interno delle tombe.

I coni della collezione di Cortona sono tutti di terra cotta, e contengono le seguenti iscrizioni impresse sulle rispettive basi:

1°.

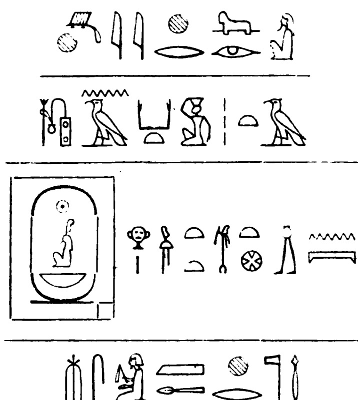


Il devoto ad Osiride, Suten-sa (*Vicerè*) *della Nubia e del Sudan,* Merimes.

---

[1] E. Schiaparelli. *I' ... mbolico delle piramidi egiziane.* ...na. 1884.

2°.



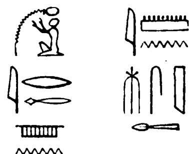
Il devoto ad Osiride, scriba (segretario) dei lavori dell'edificio (del tempio) di **Ranebma** (*il Faraone Amenofi III*) *all'Occidente di Tebe,* **Anhurmes**, *giustificato presso il Dio grande.*

3°.



(*Sotto il regno del*) *Dio benefico,* **Ranebpehti** (*Amosi*), *largitore di vita in eterno.* — [*Il primo sacerdote*] *di Ammone, sopraintendente dei cancellieri,* **Thuti.**

4°.



Il purificatore, portiere (*del tempio*) *di Ammone,* [**Amon**]-**mes**, *giustificato.*

5°.



Il devoto ad Osiride, sacerdote di Ammone, di quarta classe, Memtumhat. *Sua moglie che l'ama, la real cugina, signora di casa,* Nischonsu, *giustificata.*

6°.



Il devoto ad Osiride, sacerdote di Ammone, di quarta classe, Mentumhat. *Sua moglie che l'ama, la real cugina, signora di casa,* Utaranset, *giustificata.*

Per quanto di posizione sociale assai diversa, da Merimes Vicerè della Nubia e del Sudan ad Amonmes portiere addetto al tempio di Ammone in Tebe, purnondimeno tutti i defunti nominati nei coni di Cortona sono conosciuti anche per altri monumenti.

Di Merimes si conoscono già più di venti coni, perfettamente simili e colle stesse iscrizioni di quello di Cortona, dei quali sei si trovano nel Museo di Firenze, ed i rimanenti sono sparsi nei Musei egiziani di Londra, Parigi, Berlino, Leida,

Cairo, Rouen, ed in varie collezioni private [1]. Il suo nome si trova inoltre inciso, accanto a quello del Faraone Amenofi III, sotto di cui visse, sulle rupi presso Assuan, su quelle della pittoresca isola di Sehel al limitare delle prime cateratte, e sulle altre della piccola penisola di Conosso e dell'isola di Bigeh, al di là delle cateratte medesime; quasi a testimonianza dei ripetuti viaggi che M e r i m e s fece attraverso a quei luoghi, andando o ritornando dall'alta Nubia per le incombenze del suo ufficio.

Il . dell'antico e medio impero o del nuovo impero, *governatore del Sud* o *delle provincie del Sud* - più o meno prossime o lontane dalle prime cateratte, a seconda della maggiore o minore estensione che nei varî tempi ebbero in quella direzione i possedimenti egiziani -, fu, *ab antico*, uno dei più elevati funzionarî della gerarchia egiziana, sia perchè ad esso era affidata la sorveglianza della frontiera meridionale dell'Egitto, sia perchè il Sudan, per le sue ricchezze in metalli e legni preziosi, in avorio ed in pelli, fu sempre per l'Egitto una regione di straordinaria importanza. Già al tempo della VI dinastia, quando i dominii diretti dell'Egitto non raggiungevano certo nemmeno la seconda cateratta, l'ufficio di *governatore del Sud* lo troviamo affidato ad U n a, alto funzionario dei Faraoni P e p i I e II, e prima ancora di esso al celebre H i r c h u f, che in tale qualità spinse le sue esplorazioni fino alle oasi del Darfor e verso le regioni equatoriali, di dove ricondusse un pigmeo che fu allora la meraviglia degli Egiziani. A funzionarî di grado anche più alto veniva affidato al tempo della XII[a] dinastia, quando più estesi s'erano fatti i possedimenti egiziani; ma l'ufficio di raggiunse la sua massima importanza nel nuovo impero, fra la diciottesima e la ventesima dinastia, quando tutta l'alta Nubia era militar-

[1] Daressy, *Recueil de cônes funéraires*, nel vol. VIII delle pubblicazioni della Missione Archeologica francese.

mente occupata dalle truppe egiziane, ed il terrore dell'Egitto penetrava fino alle regioni equatoriali. In quel periodo ne furono spesso investiti i Principi del sangue, ed allorchè si affidò a funzionarî estranei alla famiglia reale, questi assunsero il titolo di *principe*, *real figlio di* Cush o *Principe Governatore di* Cush (alta Nubia e Sudan), come è appunto il caso del funzionario ricordato nelle iscrizioni del cono di Cortona.

Contemporaneo di Merimes fu lo scriba Anhurmes nominato nel secondo cono, scriba addetto ai lavori del *tempio di* Ranebma (Amenofi III) *all'occidente di Tebe.* Questo tempio non può essere se non l'Amennophium, il celebre edifizio che davanti ad uno dei suoi piloni aveva le due statue colossali, alte più di 20 metri, che rappresentavano Amenofi III seduto, e che tuttora, sebbene guaste dal tempo, signoreggiano la pianura di Tebe. Una delle suddette statue, essendosi spezzata, pare, in seguito ad un gran terremoto che pochi lustri prima dell'èra cristiana recò danni immensi ai monumenti di Tebe, incominciò a mandare un suono allorchè i primi raggi del sole venivano al mattino a sciogliere la rugiada che durante la notte si era accumulata sulle asperità e nelle fessure della roccia; e fu quella che divenne celebre in tutto il mondo greco e romano sotto il nome di *statua di Memnone che saluta l'aurora,* come lo attestano le numerosissime iscrizioni greche e latine che tuttora lo ricoprono.

Nella descrizione di Tebe fatta dagli scienziati della Commissione napoleonica è detto che in quel tempo, procedendo dai due colossi verso nord-ovest, « ... on reconnoît les débris de dix-sept statues et il est probable qu'il y en avoit un plus grand nombre. La disposition qu'elles conservent entre elles, leurs distances relatives, les bases des colonnes qui subsistent encore, tout indique ici les restes d'un édifice immense, composé de cours, de péristyles, de salles hypostyles, et de pylônes au devant desquels étoient disposées, deux à deux, et quatre à quatre, toutes les statues que nous avons retrouvées. Cet édifice, si l'on doit en juger par la longueur de près de *six cents mètres*

sur laquelle se trouvent dispersés tous les débris qui en restent, ne devoit point le céder au palais de Karnak.... »[1].

Da questi brevi cenni possiamo inferire che l'Amennophium era senza alcun dubbio il maggiore edifizio della Tebe occidentale, ed il più gran tempio costruito ai tempi della dinastia diciottesima; ma dovette anche esserne il più bello, perchè appunto sotto il regno di Amenofi III, l'arte del nuovo impero raggiunse il momento del suo maggior splendore. Sia a motivo della sua bellezza, sia per essere costruito con blocchi di pietra calcare, l'Amennophium più presto e maggiormente di altri edifizi soffrì, più che per l'opera del tempo, per il vandalismo degli uomini; tantochè al principio del terzo secolo dell' èra cristiana, quando Filostrato visitò il colosso di Memnone, del tempio di cui questo faceva parte, non trovò più che dei ruderi; « il luogo presso cui sorge la statua rassomiglia ad un foro, come quello delle più antiche città, con frammenti di colonne, vestigia di mura, e statue di Mercurio (i colossi di Osiride), in parte consunti dal tempo ed in parte dalla mano degli uomini »[2]. Attualmente, anche i resti veduti dalla Commissione napoleonica sono quasi del tutto scomparsi o coperti dal limo del Nilo o più probabilmente distrutti dai Fellah: vennero invece in luce alcune « vestigia » delle mura accennate da Filostrato, perchè *ab antico* seppellite sotto le sabbie e che sono oggi, insieme ai due colossi, i più importanti resti del vastissimo edifizio ai cui lavori era addetto il nostro Anhurmes verso il secolo decimosesto avanti l'èra cristiana.

Oltre a quello di Cortona esistono altri due coni che portano il nome di Anhurmes: uno è al Museo di Firenze, e l'altro a quello del Cairo: tutti diseppelliti recentemente.

Il gran sacerdote Thuti, il portiere Amonmes, ed il sacerdote di quarta classe Mentumhat, a cui si riferiscono i rimanenti coni di Cortona, appartennero tutti a quella grande corporazione sacerdotale che è conosciuta sotto il nome compren-

[1] Nella *Description générale de Thèbes*, pag. 91, nel volume I delle *Antiquités-descriptions*.

[2] Nella *Vita di Apollonio*, Lib. VI, 1709.

sivo di « sacerdoti di Ammone », e la cui importanza, già da tempo conosciuta, è stata messa vie maggiormente in luce dopo la scoperta dei due ripostigli di Deir el-Bahri; nei quali, insieme alle mummie dei più illustri Faraoni dalla diciasettesima alla ventesima dinastia, furono trovate circa quattrocento mummie di sacerdoti, sacerdotesse e persone comunque addette al culto di Ammone in Tebe. Il Virey, riassumendo le ricerche del Maspero, del Wiedemann, del Naville ed i proprî recenti studi, ne ha esposto in modo sintetico e brillante la storia nel catalogo, da lui preparato, del Museo del Cairo, e ci mostra come quella Congregazione prendesse vigore e potenza allorchè, sul fine della diciasettesima dinastia, diede impulso ed aiuto alle guerre che liberarono l'Egitto dagli Hyk-shos e ne estesero l'autorità fino al Tigri ed al centro dell'Asia minore verso il nord, e fino alle regioni del Nilo bianco verso il sud; come progressivamente riunisse sempre maggiori ricchezze, come a poco a poco si impadronisse dèl potere sovrano e come alfine i grandi sacerdoti di Ammone si sostituissero ai Ramessidi, fondando la dinastia ventesimaprima: come da allora si iniziasse la loro decadenza per la reazione che ne seguì nel basso Egitto, ove sorsero nuove dinastie, e come quindi, malcontenti per il perduto prestigio, abbandonassero Tebe, trasportando a Meroe nell'alta Nubia il santuario di Ammone. Di là più volte invasero l'Egitto trionfalmente, reclamandone, per ragione di diritto divino e per le tradizioni nazionali, la sovranità; ma poi, ripetutamente sconfitti dagli Assiri, assorbiti dalle popolazioni della Nubia, vi perdettero quasi ogni influenza, ed il loro regno si trasformò lentamente in uno stato a sè, che per mezzo dell'impero dei Blemmii che gli succede, e poi dei Re cristiani di Nubia, venne bene innanzi verso i tempi moderni.

Di Thuti gran sacerdote al tempo di Amosi, proprio al momento in cui più ferveva la lotta per l'indipendenza dell'Egitto promossa dal potente collegio sacerdotale tebano, abbiamo oltre a quello di Cortona, due soli coni, uno al Museo di Firenze e l'altro a quello del Cairo; e medesimamente di Amonmes portiere del tempio di Ammone, in un periodo che non è indicato, ma che non è più tardo della dicianovesima dinastia.

Di Mentumhat invece, sacerdote di quarta classe, abbiamo oltre quaranta coni, dei quali più di venti a Firenze, portativi in varie volte, ed i rimanenti negli altri Musei. Dall'esame comparativo delle loro iscrizioni possono ricavarsi, sui titoli e sulle attribuzioni di Mentumhat, nonchè sulle persone della sua famiglia, delle notizie che non risulterebbero dai due soli coni di Cortona; per es. si ricava che Mentumhat era insignito del titolo nobiliare di Erpa-ha, degli ufficî onorarî di *ciambellano* o *decorato dei collare dell'ape* (?) e di *assistente* (*del Re*); che adempiva all' ufficio di *scriba del santuario di Ammone*, che rivestiva la qualità di *decano dei sacerdoti addetti alle* (*varie*) *cappelle* (*del tempio*), di *prefetto di città* e di *governatore di qualche provincia del Sud* (*dell'Egitto*). Si ricava pure che, oltre alle due mogli legittime, amendue insignite del titolo di *real cugina*, Nischonsu e Utaraneset, ne ebbe altre due, le *signore di casa* Isitencheb e Shepenmut; e risulterebbe ancora che il figlio Nisptah, che egli ebbe da sua moglie Nischonsu, era *sacerdote di Ammone*, *scriba della tavola del tempio di Ammone*, *prefetto di città*, ed aveva, come la madre, il titolo di *real cugino*.

Da nessuno dei coni che appartennero al nostro Mentumhat potendosi avere notizia precisa sul tempo in cui visse, esso

potè da qualcuno identificarsi [1] con un gran funzionario della dinastia XXVª., del medesimo nome, sacerdote di seconda classe di Ammone, nominato dal Faraone etiope Taharca (Taraca) a governatore di Tebe, e che in tale qualità capitanò una spedizione nel basso Egitto, fece restaurare una parte del tempio di Mut a Karnak, e fu debellato da Assurbanipal quando questi prese Tebe: lo stesso funzionario insomma, che i documenti assiri di quel tempo relativi alle campagne di Egitto designano col nome di Mantimiahe e qualificano per re di Tebe [2]. Ma tale identificazione è contradetta dalla diversa parentela che, sia per il primo che per il secondo Mentumhat, si ricava dai monumenti; ed io ritengo per varie ragioni che il Mentumhat dei coni di Cortona non si possa, non si debba riferire ad un periodo posteriore al fine della dinastia ventesimaprima, cioè all'ultimo momento di fiore di quella potentissima consorteria sacerdotale.

Molte altre cose dovrei aggiungere se volessi esprimere tutte le memorie ed i pensieri che altri oggetti della piccola collezione di Cortona potrebbero svegliare nella mente di chi la visiti; ma anche solo da quel pochissimo che ho detto della sua mummia, dei suoi amuleti, dei suoi coni, può arguirsi quanto istruttive possano riuscire collezioni anche piccolissime, purchè formate con criterio ed ordinate ed illustrate con un po' di diligenza.

Perciò appunto io ritengo che, se è opportuno che nei maggiori Musei si concentrino e si raggruppino tutti quei monumenti ed oggetti che per la loro natura, per la loro importanza intrinseca o per la loro rarità possono offrire argomento a speciali ricerche scientifiche, sarebbe pur tanto utile che le piccole collezioni, come quella di Cortona, si mol-

---

[1] Daressy, op. cit. p. 311.

[2] Maspero, *Les momies royales de Deïr el-Bahri*, nel vol. I, delle pubblicazioni della Missione Archeologica francese, pag. 762.— Wiedeman, *Aegypt. Gesch.*, pag. 595.

tiplicassero, anche sgombrando i maggiori Musei da innumerevoli oggetti, simili, o quasi, gli uni agli altri, che stancano inutilmente l'attenzione del visitatore e per nulla giovano allo studioso.

Tutto quel materiale, che ora è perfettamente inutile, se distribuito con intelligenza in piccole collezioni, potrebbe utilmente servire a sollevare, anche per la storia dell'Egitto antico, quella coltura media, che già è forza e vanto di altre Nazioni, e che da noi è ancora eccessivamente negletta.

E. SCHIAPARELLI.

LA NOVELLA DI BRAHMADATTA

SECONDO

LA VERSIONE DI HEMACANDRA

Nella prefazione alla mia traduzione del testo di Devendra, pubblicata nel sesto volume di questo Giornale [1], accennavo (p. 114) ad una redazione metrica del *Brahmadattakathānaka*, contenuta nel commento all'*Yogaçāstra* di Hemacandra, commento scritto, come è noto, da Hemacandra medesimo. Grazie alla gentile mediazione del prof. Bühler ed alla cortesia del prof. Grassauer, direttore della Biblioteca dell'Università

[1] Colgo l'occasione per fare alcune aggiunte e rettifiche a questa traduzione: pag. 111, lin. 7 aggiungi: Questa *vṛtti* poi sembra una redazione ampliata della parte corrispondente dell'*Uttarā° curṇi*.— 111,17 leggi: e la prosaica rappresentata dalla *vṛtti*. — 112,11 agg.: e tradotta anche dal Levêque *Mythes et légendes de l'Inde* p. 220. — 112, 23 leggi: offerti dal. — 112,30 dichiara (cfr. Jac. p. VII). — 114,5 corr.: 36ª-43ᵇ. — Sopprimi 114,15-17. — 116,12 e 120,4: stando al Lessico del Jac. ho tradotto *tahāviha* « un certo »[quidam] ed *eṇhiṃ* « ora » [jetzt: secondo Hemac. 2,134 = *idānīm*]. Il Leumann mi scrive che si deve tradurre rispettivamente « grande » e « qui ». — 117, l. ult. correggi: e l'Ut. non fa menzione di questo particolare. — 121,36 agg.: e l' *Yogaçāstra* 4,71-72 (Windisch). — 124,33 cfr. anche *Pancat.* 1,227 e *Mahābh.* 13,1475. — 125,7 corr. kariṣyatīti. — 125,25: l'Ut. legge costantemente *Culinī* per *Culaṇī*. — 126,8 leggi: di soli cinquanta. — 129, 31 corr. *vilasan*. — 130, l. ult. corr. da Jac. — 137, l. penult. leggi: l'Jac. nel Lessico. — 139,24 l.: il fatto *della morte* del fratello. — 147,31 corr. *kanyêyaṃ*. — Invece di Puṣpacūḍā è da leggere dappertutto ° ḍa. Il L. poi nel secondo art. ha dimostrato (cfr. anche Hc.) che Kāṇerudatta è migliore lezione di Kaṇera °.

viennese, ho potuto studiare qui in Firenze cotesta redazione (che indicherò con Hc.), sulla quale giova ora spendere poche parole, a complemento delle osservazioni fatte a proposito delle altre versioni della novella.

Il racconto di Hc. si estende per oltre 500 çloka:

Sāketanagare Candrâvataṃsasya sutaḥ purā
nāmato Municandro 'bhūt, candravan madhurâkṛtiḥ. 1
nirviṇṇakāmabhogebhyo bhārebhya iva bhārikaḥ
muneḥ Sāgaracandrasya pārçve jagrāha sa vrataṃ. 2

. . . .

tasyaivaṃ vasudhêçasya raudradhyānânubandhinaḥ
pāpapankavarāhasya yayur varṣāṇi ṣoḍaça. 502

yāteṣu ṣoḍaçayuteṣu samāçateṣu
saptasv, asau kṣitipatiḥ paripūritâyuḥ
hiṃsânubandhipariṇāmaphalânurūpân-
tāṃ saptamīṃ naralokabhuvaṃ jagāma. 503
— iti Brahmadattacakravartikathānakaṃ —

Hc. ed J[k] vanno talmente d'accordo e nell'insieme e nella massima parte dei particolari, da sembrare a prima vista o che uno abbia attinto dall'altro, o che ambedue derivino dalla stessa fonte. E fonte di Devendra sappiamo essere la *vṛtti* di Çāntyācārya. Se non che alcune poche, ma notevoli divergenze da J[k], e precisamente nei punti in cui anche J[s] si scosta dal medesimo J[k]: alcuni pochi particolari che s'incontrano nel solo Hc.: e finalmente diverse corrispondenze fra l'Up. e Hc., mostrano che quest'ultimo deve aver attinto non già alla *vṛtti* suddetta, ma piuttosto alla *cūrṇi*. Dalla qual circostanza è cresciuto valore alla redazione di Hc., poichè mentre possiamo consultare e studiare in Europa la *niryukti*, la *vṛtti* (e respettivam. la *ṭīkā*) ed il *bhāṣya*, della *cūrṇi* finora nessun ms. è giunto fra noi.

Fra le concordanze di Hc. con J[s], respettivam. divergenze da J[k], citerò Hc. 1 *Sāketanagare* = J[s] 376 *Sāee* (= Ut. *Sāketa°*): Hc. 108 e segg. *Kaṇerudatta*. Del solo Hc. sono *dāsyāṃ Jayavatyāṃ* (J[k] 1,7 *Jasamaī*): il racconto della de-

lusione e del furore di Dīrgha nello scoprire l'insuccesso del suo infame tranello:

tadā jatugṛhe dagdhe Dīrghaḥ prātar udaikṣata
karankam ekaṃ nirdagdhaṃ karankatritayaṃ na hi. 281
surangāṃ tatra câpaçyat tad-ante çvapadāni ca;
« Dhanor buddhyā pranaṣṭau vāṃ! » jnātvā tasmai cukopa [saḥ. 282

e finalmente il particolare che Varadhanu, fatta ingoiare alla madre una pillola che procurava le apparenze della morte, trafugò il creduto cadavere nella casa di Devaçarman (Hc. 288-298 cfr. J^{k} 10,7-8). Comuni a Hc. ed all'Up. sono poi le divergenze di quest'ultima redazione da Devendra, citate alle pagg. 124-125 della mia traduzione.

Con piacere ho visto confermate da Hc. alcune congetture da me fatte nel tradurre la versione di Devendra; così quella sul nome di *Naṭṭummatto* (pag. 129), che in Hc. è appunto *Nāṭyônmatta*: quella sul come andasse la faccenda degli aghi nella lotta dei galli (p. 132-33 Hc. 307-11) e l'altra del pastore che tirava al bersaglio (p. 147 Hc. 484: *dūrād açvatthapatrāṇi kaṇayan çarkarākaṇaiḥ tena kaçcid ajāpālo dadṛçe vamatā vahiḥ*). La correzione da me proposta a pag. 142 è del pari confermata da Hc. 416*b* - 417*a*:

kumāraḥ kariṇaṃ stambhe nīto 'badhnād vaçām iva;
tato narêndras tatrâgāt taṃ ca dṛṣṭvā vimismiye:

e così dicasi di poche altre, quali J^{k} 15,36-7 = Hc. 402*a*, J^{k} 19,36 = Hc. 482. Hc. 260 *sarve me dveṣiṇo nṛpāḥ* (= J^{k} 9,20) dà invece ragione al « feindselig » nel Lessico del Jacobi e torto a me che avevo tradotto (p. 131, 6) « vietati ». Noterò inoltre che quel che appare inverosimile in Devendra 20,3 è chiaro in Hc. 488:

so 'tha kuṭyântare sthitvā samaprakṣipya golike (*non* °kāṃ!)
asphoṭayad dṛçau rājno: nâjnā langhyā vidheḥ khalu.

Ed una soddisfacentissima spiegazione del *kolhuyarasiaṃ souṃ* di J[k] 2,9 (v. pag. 117 della traduz.) ci è data finalmente da Hemacandra 42:

> kroṣṭuvat kroṣṭuçabdena pauragītena tau tataḥ
> agāyatāṃ tāratāram: alanghyā bhavitavyatā!

« Allora ambedue *sentendo* il canto dei cittadini, come uno sciacallo *che senta* l'urlo di *altri* sciacalli, si misero a cantare sempre più forte: quel che deve avvenire non si può evitare! »

È evidente l'allusione alla nota favola dello sciacallo tinto di azzurro (*Pancat.* 1,10. *Hitôp.* 3,6).

Queste sono le poche osservazioni suggeritemi dalla lettura di Hc. Pubblicare il testo del racconto (che ho quasi per intiero copiato) non mi sembrava opportuno, quantunque non pochi sieno i pregî di stile che lo adornano, e rivelano la mano poderosa del gran maestro jainico.

P. E. PAVOLINI.

BIBLIOGRAFIA

Étude sur le Nord-Etbai entre le Nil et la Mer Rouge par ERNEST AYSCOGHE FLOYER. — Cairo, 1893: 192 pag. in quarto, quattro carte e quindici tavole eliotipiche.

Col nome di Etbea settentrionale si suole da alcuni designare quella parte del deserto orientale dell'Egitto che si estende fra il Mar Rosso ed il Nilo, limitato a settentrione dalla gran valle di Hammamat, — fra Koptos sul Nilo e Cosseir sul Mar Rosso —, ed a mezzodì dalla linea che corrisponde al tropico, poco al di sopra di Assuan.

Questa parte della catena arabica, che copre una superficie di oltre 20.000 miglia quadrate, comprendette già nel suo seno la Berenice del Tropico, da cui salpavano per l'India le flotte dei Tolomei, e Nechesia, importante porto per il commercio dei grani nel Mar Rosso, e le strade munite di pozzi e di carovanserragli, che da Coptos e da altri punti della valle del Nilo conducevano a quei porti, nonchè le miniere degli smeraldi e dell'oro. Essa fu ripetutamente esplorata, specialmente in questo secolo, e sono memorabili, fra gli altri, i viaggi che vi fecero il Caillaud, il Belzoni, il Wilkinson, il Colston ecc.

Nel volume III di questo medesimo Giornale ebbi già occasione di riunire, discutere, confrontare colle indicazioni degli antichi monumenti, le notizie che fino al 1890 si avevano su quella regione: per cui mi è ora particolarmente gradito annun-

ziare e render conto del lavoro del Floyer, che porta un nuovo ed importante contributo ad una più esatta conoscenza di quella regione.

Il Floyer impiegò nella sua esplorazione un po' più di tre mesi: partì da Assuan il 13 febbraio 1891 e giunse a Kosseir il 20 maggio successivo. Muovendo da Assuan, si diresse verso oriente, lungo la linea tropicale, al pozzo antichissimo e perenne di Abrak sul versante orientale della catena; e da esso proseguendo per il Wadi Hothein raggiunse la via che Tolomeo Evergete seguiva per recarsi in regioni più meridionali alla caccia degli elefanti. Entrato quindi nel Wadi Anid, rinvenne i resti, probabilmente antichi, di una stazione di minatori; e piegando quindi verso settentrione, si diresse al gruppo di monti dell'Abu Daher, ove scoperse, su elevati altipiani, una grande ed antica stazione mineraria per l'estrazione dell'oro dai filoni e dalle vene di quarzo, con un gran numero di piccole case di pietra, simili a quelle che già si trovarono nel Wadi Hammamat e nel Wadi Ollaki, ed un gran recinto con un tempio. Continuando il viaggio verso settentrione, raggiunse l'Abu Gurdi, uno dei gruppi di montagne più elevati di tutta la catena, e piegando quindi nuovamente ad oriente, scese a rintracciare le rovine di Berenice, già scoperte dal Belzoni.

Ritornando quindi verso il centro della catena, il Floyer esplorò, in varie escursioni, i principali Wadi che dipendono dai gruppi dell'Abu Gurdi, dell' Hullus, dell' Hamatha, dello Zabara ecc., sopra una estensione di parecchie migliaia di chilometri quadrati, e rintracciò e descrisse con maggior precisione le rovine dei carovanserragli della strada fra Coptos e Berenice, e le miniere degli smeraldi; scoperse nel Wadi Iemal una antica stazione per tenervi i buoi che trascinavano i pesanti carri, sui quali, ancora nel periodo tolemaico, si usava trasportare le merci; nel Wadi Khashab, le rovine di alcune stazioni minerarie per l'estrazione dei topazii, e più ad occidente, nel gran Wadi Hamesh, importanti resti delle antiche miniere dell'oro.

Così esplorata la parte centrale della catena, il Floyer proseguì verso settentrione, e trovò nel Wadi Baragig altri

resti di miniere di oro, con numerose case per minatori e. poco discosto, una vera città con pozzi, strade, torri di guardia, e mucchi di quarzo non ancora lavorato; e quindi, più vicino al mare, le importantissime miniere di Um Rus, più estese di tutte le precedenti, e tanto vaste da far supporre che fin da tempo antichissimo vi lavorassero non meno di 2000 minatori alla volta. Da Um Rus proseguì verso Kosseir, ove ebbe termine la sua esplorazione.

Nel riassumere la relazione del viaggio del Floyer, ho tenuto conto esclusivamente dei risultati archeologici; ma essa contiene pure notizie topografiche, botaniche, geologiche che, per ciascuno di quei rispetti, la rendono importante. L'A., prendendo inoltre occasione dalle osservazioni sue sulle attuali condizioni di quella regione, si è addentrato nell'esame di molteplici questioni che ne concernono il passato, ed ha proposto per ciascuna di esse delle congetture, delle quali, se alcuna, — quelle specialmente che si fondano sopra etimologie —, non mi paiono accettabili, altre, se anche solo parzialmente ammissibili, meritano la più seria attenzione.

Alludo particolarmente alle osservazioni che l'A. espone sulla influenza che l'introduzione del cammello nella Etbea settentrionale ebbe sul diboscamento di numerosi Wadi, ora privi di qualsiasi vegetazione mentre ne erano ricoperti in tempi più antichi, e sulle conseguenti modificazioni che ne seguirono nella fauna e nell'etnografia di quelle regioni, — osservazioni ponderate e giuste nelle loro linee generali, ed alle quali non si potrebbe, in massima, non assentire —; ed alle congetture che propone sugli antichi lavoratori delle miniere e sui loro rapporti con supposte colonie fenicie, — congetture quanto mai ardite, e sulle quali devo fare alcune riserve.

Il Floyer, partendo dal fatto, che egli asserisce essere ben sicuro e preciso, che nelle più importanti stazioni di minatori si distinguono facilmente due tipi di abitazioni, dei quali l'uno sicuramente riferibile al periodo tolemaico e romano, che egli impropriamente chiama « periodo europeo », inferisce che l'altro debba appartenere al periodo anteriore. Osservando d'altra parte che nelle valli del Sinai, ove è ben sicuro che gli Egi-

ziani da tempo antichissimo lavorarono delle miniere, si trovano numerose iscrizioni geroglifiche che quel fatto attestano, mentre nessuna, assolutamente nessuna è stata finora veduta presso i numerosi villaggi di minatori sparsi lungo il centro della catena ovunque si trovassero dei filoni di quarzo da rompere [1], ne deduce che questi villaggi non fossero abitati da minatori Egiziani, bensì da genti selvaggie di tipo negroide, che attendevano esclusivamente alla lavorazione delle miniere; ed a cui forse si collegano quelle che attualmente nei monti meridionali del Kordofan lavorano le miniere di rame di Hofrat el-Nahas e fabbricano bellissime lancie, che cambiano cogli Arabi pastori od agricoltori della pianura coi prodotti necessari al proprio sostentamento.

Ciò ritenendo accertato, l'A. suppone che i minatori negroidi della catena arabica altro non fossero che i Trogloditi — abitatori delle caverne — dei geografi Greci; ed a conforto della sua congettura il Floyer osserva che in nessun punto dell'Etbea si trovano tracce di popolazioni che abitassero nelle caverne, mentre con quella designazione ben poterono essere designati i minatori, i quali passavano la maggior parte della lor vita nell'interno dei cunicoli a rompere i filoni e le vene di quarzo. Inoltre alla stessa guisa che attualmente nel Kordofan si trovano associate due popolazioni, l'una che lavora le miniere, l'altra che ne riceve e ne negozia i prodotti e fornisce alla prima i mezzi di sussistenza, così accanto ai Trogloditi è giusto che, in conformità delle notizie dei geografi antichi, si trovassero i pastori Blemmii, — i quali al dire di Strabone devono identificarsi cogli Erembi di Omero —, che ad essi fornissero i prodotti della pastorizia, ricevendone in cambio minerali d'oro, d'argento e di ferro.

Proseguendo in questo ordine di idee, il Floyer opina che il commercio dei minerali dell'Etbea settentrionale esercitato dai Blemmii-Erembi si concentrasse nelle mani dei Fenicii,

[1] Una sola fu trovata presso le miniere degli smeraldi, ma brevissima e quasi illeggibile: nè fu potuto stabilirne il tempo, per cui potrebbe anche essere del periodo tolemaico.

anzi più propriamente dei Sidonii, i quali nel Wadi Hammamat, ed a poca distanza da Coptos, avrebbero avuto un grande emporio — Zeitun (Sidone) — con stazioni succursali nel Wadi Zeitun che da Coptos conduce a Berenice; ed i Sidonii del Wadi Hammamat e del Wadi Zeitun sarebbero quelli a cui accenna Omero parlando dei viaggi di Menelao.

Secondo il racconto di Omero, dopochè Menelao riebbe Elena, prima di ritornare in Grecia intraprese con essa un lungo viaggio che durò otto anni, durante il quale accumulò immense ricchezze; sicchè a Telemaco, che ammirava lo splendore del suo palazzo, Menelao rispondeva:

. . . . . ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ᾽ἐπαληθεὶς
ἠγαγόμην ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον·
Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθεὶς,
Αἰθίοπάς θ᾽ ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβοὺς
καὶ Λιβύην . . . . . .

« . . . . . certo molti patimenti soffrendo e molto errando nelle navi, portai (queste ricchezze), e nell'ottavo anno (solamente) ritornai: errando andai a Cipro, nella Fenicia, fra gli Egizii, gli Etiopi, i Sidonii, gli Erembi, e nella Libia ».

Questa risposta attribuita a Menelao mise in grande imbarazzo i geografi antichi e moderni; ma sarebbe ora perfettamente chiarita dalla congettura del Floyer, secondo la quale Menelao, dopo avere coi suoi navigli toccato Cipro, la Fenicia, e l'Egitto, avrebbe risalito il Nilo fino a toccare la Nubia, e quindi ridiscendendolo, avrebbe fatto più o meno lunga dimora presso i Sidonii dei dintorni di Coptos, commerciando cogli Erembi; e quindi, riguadagnato il mare, e toccate le regioni del Barca, ritornato in Grecia.

Questa teoria del Floyer, che ho riassunto nel modo più preciso che mi è stato possibile e spogliandola di varie amplificazioni che mi paiono inutili o del tutto inaccettabili, ha indubbiamente, astrattamente considerata sia nei suoi dettagli che nel suo complesso, un grande carattere di verosimiglianza.

Specialmente importante, per confermare almeno nelle sue linee generali tutta la teoria stessa, è la spiegazione precisa, semplice, chiarissima che deriva del surriferito passo di Omero:

circostanza che deve apparire tanto maggiormente importante a chi, come lo scrivente, ritiene che l'autore dell'Odissea, pei rapporti che assai antichi e frequenti esisterono fra l'Asia minore, le Isole, la Grecia e l'Egitto, fosse in condizione di avere notizie relativamente attendibili sulle regioni finitime dell'Egitto, e che non sia quindi permesso allo studioso moderno di considerare quel passo dell'Odissea come una riunione al tutto accidentale e cervellotica di nomi geografici, anzichè una esposizione di notizie geografiche ritenute vere.

Ciononondimeno, non credo che la teoria del Floyer possa essere accettata senza riserve, perchè essa, per quanto verosimile e seducente, non è però finora suffragata a sufficienza da indicazioni monumentali; e ad ogni modo, pure accogliendola nelle sue linee generali, che a me paiono verosimili ed anche probabili, non potrebbe assolutamente accettarsi nei limiti e col carattere di esclusività con cui è esposta, perchè ciò sarebbe direttamente in contrasto con numerose e precise indicazioni dei monumenti egiziani medesimi.

Se è verosimile, anzi probabile, direi quasi certo, che nella lavorazione delle miniere dell' Etbea gli Egiziani sieno stati preceduti e poi aiutati da tribù indigene, deve però ritenersi, per troppi motivi che non sto nemmeno ad esporre, che essi vi ebbero direttamente una parte importante. La circostanza che nei numerosi villaggi di minatori dell' Etbea non si trovano iscrizioni geroglifiche non ha che una importanza molto relativa, poichè pure in Egitto stesso esistono parecchi grandi gruppi di tombe dell'antico e del medio e del nuovo impero e del periodo tolemaico e romano, nelle quali inutilmente cercai anche la più piccola iscrizione. Così pure se non vi è motivo per rifiutare a priori la congettura che degli emporii fenicii esistessero anticamente nel Wadi Hammamat, idea già brillantemente sostenuta dal Lieblein [1], non si potrebbe però attribuire loro una parte troppo importante nel commercio di quelle

---

[1] Lieblein, *Handel und Schiffahrt auf dem rothen Meere in alten Zeiten nach Ægyptischen Quellen.* Kristiania, 1886.

regioni; poichè sappiamo per certo dalle indicazioni dei monumenti, che esso era esercitato principalmente da funzionarî del Governo egiziano.

Con queste riserve e con questi limiti, la teoria del Lieblein, svolta e ampliata dal Floyer, merita la più seria attenzione degli studiosi; i quali debbono rallegrarsi della pubblicazione di un lavoro, che non solo aggiunge nuove e più precise notizie sopra una interessante regione dipendente dall'Egitto, ma mira pure a dischiudere più larghi orizzonti sulle antiche relazioni degli Egiziani colle popolazioni del mondo antico.

E. Schiaparelli.

The Sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the hebrew text printed in colours, with notes, by eminent Biblical scholars of Europe und America edited by Paul Haupt. Part 17: **The book of Job.** By C. Siegfried. Leipzig, Hinrichs. Baltimore, John Hopkins Press. 8° gr. 50 p.

Questa nuova edizione critica del testo biblico dell'antico Testamento è pubblicata dall'Haupt, il ben noto professore della John Hopkins University di Baltimore, col concorso di valenti ebraicisti tedeschi, inglesi ed americani, e forma il fondamento filologico della nuova traduzione dell'A. Test. che si sta preparando. Il primo fascicolo ora pubblicato, contiene il libro di Giobbe edito con grande cura e dottrina dal prof. Siegfried della università di Jena. Eccettuata la parte in prosa, il libro di Giobbe è stampato a due colonne e distinguendo a modo di versi, le due parti del versetto o come direbbesi στιχηδόν. La nuova edizione è una vera recensione, e alle lezioni ritenute non genuine, del testo masoretico tradizionale sono sostituite le correzioni proposte dall'editore e da altri eminenti critici, e suggerite spesso dal confronto delle altre antiche versioni. Chi conosce quanti e profondi studi sono stati fatti recentemente sulla critica testuale dell'Antico Testamento, intenderà facilmente l'impor-

tanza della nuova edizione nella quale, per la prima volta, le emendazioni sono ricevute nel testo stesso, ma non senza segni speciali che rendono avvertito il lettore. Le varie parti che avrebbero diversa origine, o parallela o di correzione ortodossa o di polemica, sono distinte con colori diversi e a piè di pagina sono le interpolazioni, e tutto è accompagnato da ricche note critiche a giustificare i cambiamenti portati sul testo tradizionale. Una concordanza in fine permette di ritrovar subito quei luoghi che nella nuova edizione hanno un posto diverso da quello che occupano nel testo masoretico. Naturalmente per quanto grandi siano i progressi fatti dalla critica testuale biblica, molti luoghi restano oscuri, e si potrà dubitare delle emendazioni proposte per altri, ma chi non riconosce l'importanza scientifica, ed il valore pratico che avrà la nuova edizione dell'A. Testamento, anche per coloro che non sono disposti ad accettare facilmente le conclusioni dei moderni critici?

Per la nitidezza dei tipi, la bontà della carta e per tutta l'esecuzione tipografica, l'edizione può dirsi che nulla lasci a desiderare.

I. G.

Prof. René Basset: **Les inscriptions de l'île de Dahlak.** Parigi 1893. (Journ. As.) 8° di 39 p.

Id.: **Étude sur la Zenatia du Mzab de Ouargla et de l'Oued-rir'.** Paris, Leroux, 1893. (Publications de l'École des Lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine XII) in 8° di XV, 274 p.

Id.: **Les Apocryphes Éthiopiens traduits en français.** I. **Le livre de Baruch et la légende de Jérémie.** II. **Mas'h'afa T'omar (Livre de l'Épitre)** 8° p. 39 e 20 p. Paris, Librairie de l'art independant 1893.

L'infaticabile professore di Algeri pubblica nelle « *Inscr. de Dahlak* » l'iscrizione sepolcrale, il cui testo era ancora inedito, di Aḥmad, sultano di Dahlak, morto nel 1540, e le altre iscrizioni che si conoscono finora della stessa provenienza. In tal

occasione l'A. raccoglie le scarse notizie storiche che si hanno di Dahlak, dai tempi più antichi fino al XVI sec. e che, per la massima parte, si traggono da fonti arabe, e, per l'ultimo periodo, da fonti portoghesi. Dahlak figura presto nella storia del Califfato, ma specialmente qual triste luogo di esilio; in seguito la sua storia si collega con quella del Yemen (Zabib) e con quella dell'Abissinia e dell'influenza portoghese sul mar Rosso. In quest'ultimo periodo, che può dirsi il più importante nella storia dell'isola, cade appunto il dominio di Aḥmad, del quale abbiam qui l'iscrizione sepolcrale; egli vegliava alla difesa dell'Islâm, ai confini, a Dahlak, la quale allora era veramente al confine fra musulmani e cristiani, come un tempo i ثُغور. Questa dotta monografia storica sull'isola di Dahlak, se ha per tutti importanza, dovrebbe averla specialmente per gli Italiani, ora signori di quell'isola.

L'*Étude* sur la Zenatia del Mẓab de Ouargla e dell'Oued-rir' è una nuova e poderosa contribuzione allo studio dei dialetti berberi, la cui conoscenza il Basset ha promosso indefessamente con molte e originali pubblicazioni. Nella prima parte, che è grammaticale, l'A. registra la fonetica e le forme speciali al Mzab ed agli altri dialetti menzionati, e ne fa conoscere le diversità dal berbero più puro. Segue nella 2ª parte un lessico francese-berbero e quindi, nella 3ª, molti testi originali con trascrizione e traduzione. Questi testi di favole e leggende non hanno importanza solamente per la lingua, ma anche per lo studio comparato delle letterature popolari, e l'A. li ha accompagnati di ricchissime note e di confronti con altre consimili favole e leggende. La 4ª ed ultima parte è il glossario berbero-francese. Chiudono il volume alcune appendici nelle quali sono ristampati i precedenti e brevi scritti che si hanno su questi dialetti, dovuti al Shaler, al Samuda ecc., scritti che i cultori di questi studi difficilmente potrebbero trovare.

Cogli *Apocryphes Éthiopiens traduits en français* il Basset ha iniziato una pubblicazione molto utile ed opportuna, perchè moltissimi fra coloro che s'interessano alla letteratura apocrifa, non potrebbero leggere negli originali i numerosi testi di questo genere che possiede la letteratura etiopica. Le parziali traduzioni

fatte finora sono generalmente poco facilmente accessibili agli studiosi.

Il primo fascicolo comprende il libro di Baruk e la leggenda di Geremia. Precede un'erudita introduzione su questi due scritti, e si tocca anche della leggenda dei Setti Dormienti di Efeso. Per il libro di Baruk il Basset non ha potuto consultare l'ottima traduzione del Praetorius (nè quella del König) e talvolta egli intende il testo diversamente dal Praetorius p. es. 1,14, 8,10 (« doce me facere voluntatem tuam » psalm. 142,10), 11,17, 13,17 (ps. 139 [138]?) ecc. Del rimanente il testo del *tarafa nagar zabārok* è spesso incerto e corrotto. La leggenda di Geremia, è stata tradotta dal testo etiopico recentemente pubblicato dal dott. Bachmann negli *Aethiopische Lesestücke*. Dell'originale testo greco hannosi frammenti nelle *Vitae prophetarum* attribuite a S. Epifanio e nel *Chron. Paschale*: il Basset dà in fine la traduzione di un frammento del libro di Baruk (affatto distinto dall'etiopico) conservatoci nei *Filosofumeni;* tutto è accompagnato da erudite note.

Il secondo fascicolo contiene la traduzione del *maṣḥafa ṭomār*, della lettera cioè scesa dal cielo in Roma, per raccomandare specialmente l'osservanza della domenica. L'A. ha seguito l'edizione del Praetorius; anche questo scritto è accompagnato da dotta introduzione e da note.

I. G.

Légendes et contes merveilleux de la grande Kabylie recueillis par A. Mouliéras professeur d'arabe etc. Texte Kabyle 1er fasc. Paris, Leroux. 1893, 8°, V e 107 pag.

Dyebayli Vocabulary from an unpublished ms. A. D. 1831, edited by Th. G. de Guiraudon. (Dal *Journal of the R. As. Society*, octob. 1893).

Nell'ultimo volume di questo *Giornale* fu annunziata la traduzione delle « Astuzie di Si Geḥā », pubblicate dal Mouliéras; ora il valente professore di Orano ci dà dei testi in dialetto Zuaua, che egli ha raccolto dalla viva voce di alcuni

indigeni dei Banu Ǵennad al-baḥr. Il primo fascicolo contiene il testo berbero in trascrizione, accompagnato da note dichiarative, nominatamente per le parole derivate dall'arabo. L'autore promette far seguire questo fascicolo da più altri e da un glossario. È sperabile che egli ce ne dia anche la traduzione; perocchè se il suo libro è importante per gli studiosi del berbero, ha molta rilevanza altresì per la conoscenza dei costumi e della vita dei Kabili, come pure per lo studio delle letterature popolari. Fra coloro che coltivano cosiffatti studi, ben pochi certamente potrebbero leggere questi racconti nella lingua originale.

Un'altra pubblicazione relativa al berbero è quella del *Dyebayli Vocabulary* che è il dizionario di un dialetto berbero parlato al sud di Tripoli, e sul quale finora non si avea alcuna pubblicazione. Il dizionario è stato raccolto verso il 1830, ma ignorasi da chi. Il De Guiraudon che lo ha pubblicato con correzioni e note, mette il nome *ǵebayli* (nel ms. originale è scritto, con ortografia inglese, *gebilee*) in relazione con جَبَلِى جَبَل e traduce « montanaro »; crede poi che lo stesso nome della Kabylia possa derivare dalla voce جبايلى piuttostochè da قبايل; vale a dire che il nome dei Kabili non significherebbe « tribù » ma bensì « montanari ».

I. G.

The book of Governors: the Historia Monastica of Thomas bishop of Margâ a. d. 840 edited . . . by E. A. Wallis Budge, litt. D. etc. London, Kegan Paul, Trench, Trübner C. 1893. Due volumi, 8° di CCV, 409, e 732 p.

Tommaso di Margâ, fiorito nel IX secolo dell'êra volgare, nella sua storia monastica, ci ha lasciato uno dei libri più importanti della letteratura siriaca. Invero nella sua *Bibl. Orient.* l'Assemani ne aveva data un'analisi e degli estratti, sopra i punti storici più rilevanti, ma a ragione scrisse sul proposito di essa, una somma autorità, il compianto Wright: « The publication of it in a complete form is much to be desired ». Il dott. Budge

ha soddisfatto felicemente a questo vivo desiderio dei cultori della letteratura siriaca, col libro sopra annunziato. Egli ha condotto la sua edizione sopra quattro manoscritti dei quali ha dato le varianti, ma la sua pubblicazione è ben lontana dal restringersi al solo testo, il quale anzi ne occupa poco più che una quarta parte. In una lunga e dotta introduzione ha raccolto molte notizie sopra Tommaso di Margâ e il suo libro, e quindi anche sul monachismo in Mesopotamia e i celebri monasteri, nominatamente di Bēt^{h} Āb^{h}ē, al quale apparteneva Tommaso, e quello di Rabbān Hormuzd ad al-Qoš; molto istruttivo e importante è quanto vi si espone sull'ordinamento del monastero di Bēt^{h} Āb^{h}ē e sugli Abbati che lo ressero. Il secondo volume contiene la traduzione del testo siriaco, accompagnata da copiosissime note istoriche e geografiche, e ambedue i volumi hanno ricchi estratti, nominatamente della recensione siriaca del « Paradiso » di Palladio e delle lettere di Išoyab^{h} III di Adiabene. Il libro è accompagnato da copiosi indici e da una carta geografica per l'illustrazione del testo.

Questa dotta edizione della storia monastica di Tommaso di Margâ è certamente una delle più poderose pubblicazioni fatte recentemente nel campo della letteratura siriaca, i cui cultori debbono essere assai grati al dr. Budge. L'esecuzione tipografica è, sotto ogni riguardo, ammirabile.

I. G.

J. Schreiber C. M. **Manuel de la langue tigraï. II. Textes et vocabulaire.** 8° Vienna, Hoelder, 1893.

Nel 2° volume di questo *Giornale* fu annunziata la pubblicazione della 1ª parte del *Manuel* dello Schreiber; annunziamo ora con piacere la pubblicazione della 2ª parte che contiene una crestomazia tigriña accompagnata da note dichiarative e da un glossario. Se si eccettua la traduzione dei Vangeli edita dalla Società biblica, e così poco adatta a far conoscere la genuina lingua tigriña, i proverbi del Praetorius e qualche libretto stampato dalla missione cattolica a Keren, questa dello Schreiber è

la prima raccolta di testi tigrini nella lingua viva e usata dalle persone non volgari. La crestomazia contiene alcune storie bibliche, dei dialoghi, delle lettere familiari e finalmente alcune favole e proverbi che hanno interesse anche per lo studio della letteratura popolare. Sono questi (salvo la mancanza di canzoni guerresche o popolari) tutti i generi di scrittura che si possono avere nel tigriña, lingua, fin ad ora almeno, non propriamente letteraria.

E sul proposito dei proverbii avvertirò che il n. 44 (p. 196) trovasi pure, come qualcun altro, presso gli Amârâ [1] ed in forma uguale, perchè anche nel tigriña **ልሕጺ** non significa « la pelle del serpente », ma « la fibra di un albero, la corteccia », come nel geez **ልሕጽ**; cf. Dillman col. 34, ove il proverbio è citato nella sua forma geez.

L'importanza dello studio delle lingue abissine cresce sempre più, e i cultori di queste saranno grati all'Autore del *Manuel* e alla direzione dell'Istituto orientale all'Università di Vienna che ne ha promossa la pubblicazione: specialmente in Italia dovrebbe sentirsi l'utilità di questo libro e non dai soli semitisti.

I. G.

Girolamo Donati: **Una Tavoletta augurale indiana** (dall'*Archivio per l'Antropologia*, vol. XXII, fasc. 1°, 1892).

Questa tavoletta, di rame, con scrittura devanagarica, si trova nel Museo indiano di Firenze, di cui il prof. D. fu per diversi anni intelligente e amoroso conservatore. Essa è riprodotta in fototipia, trascritta, tradotta e annotata. Sono ventuna formole precative in onore di *mangala* (propr. *felicità*, *prosperità*), con la qual parola qui, come spesso, è designato il pianeta Marte.

Ogni invocazione comincia col mistico *om* e termina con *namaḥ*, che il Donati traduce 'onore', ma che forse andrebbe

[1] እጉብ ፡ ጀየ ፡ ኸልጥ ፡ በረየ.

meglio detto ‘ venerazione, adorazione ’: un particolare epiteto del dio, come *figlio della terra, dator di ricchezza, dal gran corpo,* ne forma il contenuto. L'interpretazione di tali epiteti di non sempre chiaro significato, insieme con la lettura del non facile testo, costituisce il merito dello studio del Donati, il quale con questo nuovo piccolo saggio ha riconfermato il bel nome che esso si è già acquistato per altri pregiati lavori, quali *Maestri e Scolari nell'India brahmanica, Amuleti tibetani, Mangalavādaḥ.*

F. S.

CAPONE dott. GIULIO: **Di alcune parole indo-europee significanti: Dritto, Legge, Giustizia.** Milano. Tip. Bernardoni, 1893.

Trattandosi di un lavoro che si riferisce alla determinazione e alla storia del significato di certe voci attinenti a rapporti giuridici, diremo subito, per servirci del linguaggio giuridico moderno, che il nome grande dell'Ascoli, che presenta al pubblico lo studio del Capone non è *bandiera che copre la mercanzia*. questa invero è buonissima: disgraziatamente il giovane e valente *produttore* non è più. Cultura molta estesa, e quindi larghe comparazioni con vigore di sintesi, indipendenza serena nel giudicare; queste erano le doti della mente eletta del dott. Giulio Capone.

Qualche neo non sfuggirà in questo studio alla inesorabile lente degl'ipercritici; per es.: non avrebbe potuto il valente autore partendo dal *ṛita* riescire direttamente all'*ordo*? o determinare con maggior precisione i significati della voce *dharma* nei suoi molteplici aspetti giuridici, filosofici e religiosi? Può dirsi sempre sicura la scorta dello Schrader? — Ma questo è proprio il caso di ripetere il vecchio *de minimis non curat praetor.* E serva il presente cenno a mostrare quanto grande sia il dispiacere nostro per l'immatura fine di chi molto, pel suo talento, prometteva; ed era in grado di mantenere la promessa.

G. D.

Charaka-Samhita, translated into English: published by Avinash Chandra Kaviratna. Calcutta, 1892-93.

Dell'importanza di questa pubblicazione anche i profani agli studî sull'India possono *a priori* formarsi un chiaro concetto, quando sappiano che questa Charaka-Samhita è uno de' più antichi e famosi trattati di medicina indiana: credesi che sia da riferire al IX o X secolo: ma, al solito, è impossibile affermare che queste cifre sieno esatte. Il dotto e infaticabile Pandita Avinash Chandra Kaviratna dopo averne pubblicato il testo sanscrito, ora, con questa traduzione ha reso un grandissimo servigio non solo agl'indianisti ma eziandio a tutti coloro che si occupano dello sviluppo de' costumi. Le difficoltà superate dal dotto Pandita sono moltissime, specialmente per quel che riguarda la illustrazione del testo: a ciò provvedono abbondanti note relative alla terapeutica in generale, al rituale ed alla botanica. Nel 6° fascicolo, che testè venne alla luce, trattasi ampiamente d'una specie d'*infermeria domestica.* Non è inutile ricordare che anche agli antropologi, etnologi e naturalisti questa Samhita può essere utilissima. L'illustre Pandita può esser lieto di aggiungere anche questo agli altri titoli di benemerenza che ha presso il pubblico intelligente.

G. D.

T'oung Pao. Archives pour servir à l'etude de l'histoire, des langues, de la géographie etc. de l'Asie Orientale. Vol. I, II, III. Leide 1890-1892.

Da qualche anno gli studii orientali posseggono una ragguardevole pubblicazione periodica, per la conoscenza della Cina, del Giappone, della Corea, della Mongolia, del Tibet, della Manciuria e dell'Indo-Cina. Col titolo cinese di *T'oung pao*, i proff. Schlegel e Cordier, notissimi l'uno per opere capitali, quali *l'Uranografia cinese*, l'altro per la vasta erudi-

zione, dimostrata singolarmente nella sua *Bibliotheca sinica* [1], vanno stampando, fin dall'Aprile 1890, un Archivio, che contiene oramai molti lavori importanti sulle lingue, la storia, le religioni e le costumanze delle contrade poco sopra menzionate. Oltre i molti articoli dovuti alla penna dei professori Schlegel e Cordier, il lettore ne troverà di altri valorosi orientalisti: del Groot, per esempio, a cui si debbono gli studii più compiuti sulla storia delle religioni della Cina, del Hirth, del Vorderman, del Kühner, di F. W. K. Müller, del Lefèvre-Pontalis, del Gramatsky, del de Goeje, del de Harlez ecc.

---

[1] Il prof. Cordier, a p. 266 del Tomo I, in una notizia bibliografica, compisce quel che egli aveva scritto, nella sua *Bibliotheca sinica*, intorno alle traduzioni tolte dalla raccolta di novelle cinesi *Kin-ku-ki-kuan*. Ma ci pare che egli dimentichi di notare la traduzione, che il p. Zottoli ha fatta di alcune di quelle novelle, nel Vol. I del *Cursus litteraturae sinicae*. Il p. Zottoli ha tradotte le novelle 1ª, 11ª, 22ª e 37ª dell'opera sopra citata.

Così pure il prof. Schlegel, a pag. 381 del Tomo III, dà una Lista alfabetica dei Mikado e degli Shôgun, cosa utilissima per la cronologia giapponese, lamentando che tali liste fino allora pubblicate, mancassero dei caratteri cinesi accanto alla trascrizione dei nomi e dei titoli sovrani, e a quella delle denominazioni cronologiche. Forse l'autore non aveva presente le *Japanese chronological tables*, pubblicate dal Meson Satow a Yedo nel 1874; le quali rispondono in tutto ai suoi desideri, e rendono il suo lavoro alquanto superfluo.

Pubblicazioni del R. Istituto Orientale in Napoli.

1. **Grammatica indostana** del prof. C. TAGLIABUE (già pubblicata).
2. **Manuale amariña** del prof. F. GALLINA (di prossima pubblicazione).
3. **Grammatica araba** del prof. L. BUONAZIA (di prossima pubblicazione).

NOCENTINI prof. LODOVICO. **Nell'Asia orientale**. Impressioni e note di viaggio. — Firenze, Successori Le Monnier editori (già pubblicato).

Il medesimo Istituto sta per cominciare la pubblicazione di una Rivista trimestrale, col titolo **L'Oriente**, il cui prezzo d'associazione è L. 10. Ai soci (onorarii e ordinarii) della Società Asiatica Italiana è concessa la riduzione della metà del detto prezzo (L. 5). Rivolgersi, in proposito, al Direttore dell'Istituto Orientale, Napoli.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Consiglio Direttivo . . . . Pag. III
Elenco dei Soci onorarii e ordinarii IV

Memorie.

L'Expédition du Château d'or et le combat de 'Ali contre le dragon (R. Basset) 3
La Vetālapañćaviñçatikā. Introduzione ad una completa versione della raccolta (Vittorio Bettei) 83
Ueber die Kāvyamālā (A. Weber) 158
Miscellanées chinois (C. De Harlez) 173
Paralleli indo-iranici (Italo Pizzi) 197
The Veda in Pāṇini (W. D. Whitney) 243
Bemerkungen zur Verskunst im Urdū (Hubert Jansen) 255
Antichità egiziane del Museo di Cortona (E. Schiaparelli) 317
La novella di Brahmadatta secondo la versione di Hemacandra (P. E. Pavolini) 339

Bibliografia.

Étude sur le Nord-Etbai entre le Nil et la Mer Rouge par Ernest Ayscoghe Floyer. — Cairo, 1893: 192 pag. in quarto, quattro carte e quindici tavole eliotipiche. (E. Schiaparelli). 343
The Sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the hebrew text printed in colours, with notes, by eminent Biblical scholars of Europe und America edited by Paul Haupt. Part 17: *The book of Job.* By C. Siegfried. Leipzig, Hinrichs. Baltimore, John Hopkins Press. 8° gr. 50 p. (I. G.). 349

Prof. René Basset: *Les inscriptions de l'île de Dahlak.* Parigi 1893. (Journ. As.) 8° di 39 p.
Id.: *Étude sur la Zenatia du Mzab de Ourgla et de l'Oued-rir'.* Paris, Leroux, 1893. (Publications de l'École des Lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine XII) in 8° di XV, 274 p.
Id.: *Les Apocryphes Étiopiens traduits en français.* I. *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie.* II. *Mas'h'afa T'omar* (*Livre de l'Épitre*) 8° p. 39 e 20 p. Paris, Librairie de l'art independant 1893. (I. G.). 350
Légendes et contes merveilleux de la grande Kabylie recueillis par A. Mouliéras professeur d'arabe etc. Texte Kabyle 1er fasc. Paris, Leroux. 1893, 8° V e 107 pag.
Dyebayli Vocabulary from an unpublished ms. A. D. 1831, edited by Th. G. de Guiraudon. (Dal « Journal of the R. As. Society », octob. 1893). (I. G.). 352
The book of Governors: the Historia Monastica of Thomas bishop of Margâ a. d. 840 edited ... by E. A. Wallis Budge, litt. D etc. London, Kegan Paul, Trench, Trübner C. 1893. Due volumi, 8° di CCV, 409, e 732 p. (I. G.). 353
J. Schreiber C. M. *Manuel de la langue tigraï.* II. *Textes et vocabulaire.* 8° Vienna, Hoelder, 1893 (I. G.). 354
Girolamo Donati: *Una Tavoletta augurale indiana* (dall' « Archivio per l'Antropologia », vol. XXII, fasc. 1°, 1892) (F. S.). . . 355
Capone dott. Giulio: *Di alcune parole indo-europee significanti Dritto, Legge, Giustizia.* Milano. Tip. Bernardoni, 1893 (G. D.) 356
Charaka-Samhita, translated into English: published by Avinash Chandra Kaviratna. Calcutta 1892-93 (G. D.). 357
T'oung Pao. Archives pour servir à l'etude de l'histoire, des langues, de la géographie etc. de l'Asie Orientale. Vol. I, II, III. Leide 1890-1892 ivi

